

Lehrbuch

der

Allgemeinen Psychologie

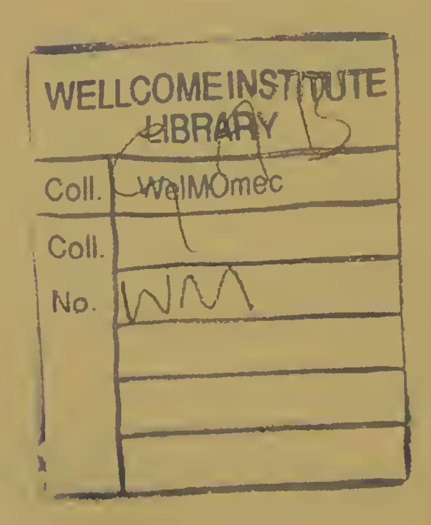
von

Dr. Johannes Rehmke,
o. ö. Professor der Philosophie zu Greifswald.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Leipzig, Frankfurt a. M.,
Kesselringsche Hofbuchhandlung (E. v. Mayer)
Verlag.
1905.

5 089 449



Druck der Kgl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz in Würzburg.

Wilhelm Dilthey

in Verehrung

als nachträgliche Gabe zu seinem 70. Geburtstage

zugeeignet.



Vorwort zur ersten Auflage.

Der Zweck dieses Lehrbuches ist, Klärung und Verständigung in den allgemeinen Fragen, welche das Seelenleben uns aufgibt, zu schaffen und demjenigen, welcher über das Seelische sich besinnen, die Tatsachen des so mannigfaltigen Seelenlebens ergründen will und über sie zu frageloser Klarheit zu gelangen strebt, die notwendige allgemeine Wegleitung zu geben.

Der Sonntagsreiter in der Psychologie gibt es unter den Gebildeten eine Menge; dass ihre Zahl sich möglichst verringere, dazu soll dies Lehrbuch der allgemeinen Psychologie beitragen, da es diejenigen, welche es studieren, sicher in den Sattel setzen will.

Wer sogenannte „interessante Geschichten“ aus dem Seelenleben zu vernehmen hofft, wird sich allerdings enttäuscht finden, denn das, was ihm hier dargeboten wird, sind nur die nötigen Mittel für ihn, dass er selber sich und Anderen wahre Geschichten aus dem Seelenleben erzählen könne.

Ohne diese Mittel, welche die allgemeine Wegleitung zu psychologischer Einzelforschung bedeuten, ist ein klares Erfassen der besonderen Mannigfaltigkeit unseres Seelenlebens, ist eine sichere Lösung der Aufgaben, welche der einzelne Seelenaugenblick dem Wissbegierigen stellt, und ein widerspruchloses Begreifen irgendwelchen besonderen Seelischen schlechthin unmöglich.

Mit diesen Mitteln allgemeiner Wegleitung aber muss jeder Gebildete seinerseits auch imstande sein, das Seelenleben in dessen mannigfach verschlungenen Erscheinungen sich selber nun zu besserem, klarerem Verständnis zu bringen: in solcher Hoffnung und Absicht wenigstens ist dieses Buch geschrieben worden.

Greifswald, im Mai 1894.

Johannes Rehmke.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage meines Lehrbuches der allgemeinen Psychologie ist im eigentlichen Sinne des Wortes eine völlig umgearbeitete zu nennen; ich habe sie von Anfang bis zu Ende neu geschrieben. Freilich wird der Kenner der ersten Auflage sehen, dass das vorliegende Buch dennoch mit Recht den Titel „zweite Auflage“ trägt, da der Grundgedanke und die allgemeine Auffassung dieselben sind, wie sie in der ersten Auflage sich finden. Von dieser aber unterscheidet sich die zweite Auflage ihrem Inhalte nach im besonderen durch die neue Stellung, die dem denkenden Bewusstsein im Seelenleben angewiesen ist, und vor allem durch die neue Lehre vom Willen.

Greifswald, im Dezember 1904.

Johannes Rehmke.

Inhalt.

I. Allgemeiner Teil.

Das Seelenwesen.

§ 1.

Einzelwissenschaft und Grundwissenschaft.

Psychologie ist die Wissenschaft von dem Besonderen unserer Welt, das wir Seele nennen.

Jede Wissenschaft hat zu ihrer Voraussetzung die Bewusstseinswelt, denn wissenschaftliche Arbeit ohne ein Gegebenes, das ihr „Gegenstand“ ist, erscheint undenkbar. Die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft findet also ihre Schranke an der vorausgesetzten Tatsache ihres Gegenstandes.

Als Einzelwissenschaft hat die Psychologie ein besonderes Stück der Bewusstseinswelt zu ihrem Gegenstande; mit den übrigen Einzelwissenschaften zusammen unterscheidet sie sich demnach von der Philosophie, deren Gegenstand das Allgemeine alles besonderen Gegebenen ist, weshalb Philosophie die Allgemeinwissenschaft oder Grundwissenschaft bedeutet. Wie das Allgemeine zum Besonderen, so verhält sich die Philosophie zu der Einzelwissenschaft; jede Einzelwissenschaft hat daher ausser ihrem fachwissenschaftlichen Teil wenigstens auch die Anwartschaft auf einen philosophischen Teil.

Die Einzelwissenschaften zerfallen nach ihrem besonderen Gegenstande in zwei Gruppen, die Wissenschaften des Anschaulichen, im Raum Gegebenen, und die des Nichtanschaulichen,

sie zerfallen, mit anderen Worten, in Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften.

Die völlige Verschiedenheit des Gegenstandes der zwei besonderen Gruppen von Einzelwissenschaft macht es, dass auch deren Forschungsmethoden ganz verschieden sind. Die naturwissenschaftliche Gruppe beginnt bei ihrem Gegenstande mit der (fachwissenschaftlichen) Untersuchung seiner Besonderheiten und erst nachher kommt sie auf das schlechthin Allgemeine ihres besonderen Gegenstandes, während die geisteswissenschaftliche Gruppe mit der (philosophischen) Arbeit beim schlechthin Allgemeinen ihres besonderen Gegenstandes anhebt und dann erst die Untersuchung der Besonderheiten des Gegenstandes anschliesst.

Psychologie oder Seelenlehre bezeichnet eine besondere Wissenschaft, deren Gegenstand dasjenige Gegebene unserer Welt ist, das unter dem Namen „Seele“ geht. Die Voraussetzung für die Möglichkeit der besonderen Wissenschaft „Psychologie“ ist aber die Tatsache des besonderen Gegenstandes „Seele“. Denn uns ist überhaupt Wissenschaft nur möglich, wenn schon etwas vorliegt, das eben dann von uns zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Es muss, was Gegenstand der Wissenschaft werden soll, auf alle Fälle Gegebenes sein, also unserer Bewusstseinswelt angehören d. i. Tatsache sein. Was nun aber das im Besonderen als Gegenstand der einzelnen Wissenschaft herausgehobene Gegebene in Wahrheit sei und bedeute, dies klarzulegen ist die Aufgabe der einzelnen Wissenschaft, die demgemäss volle Freiheit d. i. volle Voraussetzungslosigkeit beanspruchen und selber sich hüten muss, in ihrer Untersuchung durch überlieferte oder sonstwie sich aufdrängende Urteile d. i. durch Vorurteile in betreff ihres Gegenstandes geleitet und bestimmt zu werden.

Die „Voraussetzungslosigkeit“, die wir der Wissenschaft uneingeschränkt wahren müssen, bezieht sich also auf das Urteil über das, was als besonderer „Gegenstand“ zur Untersuchung steht. Wir sagen statt dessen vielleicht noch besser „Vorurteilslosigkeit“, besonders weil „Voraussetzungslosigkeit“ dahin aufgefasst werden kann, dass der

einzelnen Wissenschaft damit überhaupt alle und jede Voraussetzung abgesprochen werden solle. Diese Auffassung ist verfehlt, denn jede Wissenschaft muss selbstverständlich Gegebenes unserer Bewusstseinswelt als Gegenstand ihrer Untersuchung „tatsächlich“ voraussetzen. Dies ist freilich auch die alleinige Voraussetzung aller wissenschaftlichen Forschung in Betreff ihres Gegenstandes; sie betrifft also das „*Dass*“, nicht aber das „*Was*“ des Gegenstandes, sie setzt ihn als *Tatsache*, nicht aber *irgend welches Urteil* über ihn voraus.

Ohne die Tatsachen-Voraussetzung würde die Forderung der Voraussetzungslosigkeit oder Vorurteilslosigkeit an die Wissenschaft auch selber eine leere und sinnlose sein, denn sie bezieht sich ja auf den Gegenstand der Untersuchung, setzt also selber immerhin seine Tatsächlichkeit notwendig voraus.

Jeder zwar, der sich an eine wissenschaftliche Untersuchung macht, führt auch schon irgend welche Urteile mit sich über das, was er untersuchen will. Wie sollte er sich aber von solchen Urteilen, die, einerlei ob sie wahr oder falsch sind, in Anbetracht seiner wissenschaftlichen Aufgabe ihm doch „Vorurteile“ bedeuten, frei machen und sie selber einer Prüfung auf ihre Wahrheit und Unwahrheit hin unterziehen, wenn nicht das, worauf die „Vorurteile“ gehen, tatsächlich ihm selber Gegebenes wäre, an dem er seine „Vorurteile“ zu prüfen und zu messen hat.

Die Tatsachen unserer Bewusstseinswelt sind eben der letzte Grund, in dem jedes Urteil, das auf Wahrheit Anspruch macht, verankert sein muss.

Ein Besonderes aus unserer Welt ist es, das den Gegenstand der Psychologie bildet, besondere Tatsachen unserer Bewusstseinswelt, die sich von jeher als eigenartige dem Menschen aufgedrängt und von anderen abgehoben haben. Indem aber die Psychologie ein einzelnes Stück unserer Bewusstseinswelt bearbeitet, nennen wir sie mit Recht eine Einzelwissenschaft, die neben vielen anderen Einzelwissenschaften dasteht und mit diesen im Verein anscheinend die Welt als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung völlig aufgeteilt hat.

Und doch kennen wir ausser diesen Einzelwissenschaften noch eine Wissenschaft, die nicht auch Einzelwissenschaft ist, also nicht, wie jene anderen alle, einen *bestimmten Ausschnitt* unserer Welt zu ihrem Gegenstande hat: das ist die *Philosophie*.

Ihr Gegenstand ist das schlechtweg Allgemeine; die Tatsachen unserer Welt sind auch ihr Grund, in dem sie, nicht in geringerem Masse, als jene Einzelwissenschaften es tun, wurzelt. Jedoch nicht das mannigfaltige Besondere unserer Welt als solches, sondern das schlechtweg Allgemeine, das allem Besonderen unserer Welt Gemeinsame, ist der Gegenstand der philosophischen Untersuchung. Darum nennen wir die Philosophie in ihrem Unterschied von und zugleich in ihrer inneren Verknüpfung mit der Gesamtheit der Einzelwissenschaften die Allgemeinwissenschaft. Die allgemeine Betrachtung, die Untersuchung der Welt im schlechtweg allgemeinen Sinne ist die besondere philosophische Arbeit.

Die Frage nach dem Verhältnis der Allgemeinwissenschaft zu jeglicher Einzelwissenschaft lässt sich ohne Schwierigkeit aus dem Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen für unsere Welt beantworten. Wie das Allgemeine im Besonderen als dessen Grundbegriff, so ist die Philosophie in jeder Einzelwissenschaft als deren Grundwissenschaft enthalten; und wie man, um das Besondere ganz zu verstehen, das ihm zugrunde liegende und zu ihm gehörende Allgemeine als solches auch klar begriffen haben muss, so kann ohne Grundwissenschaft die Einzelwissenschaft nicht zur vollen Klarheit ihres Gegenstandes als des besonderen Gegebenen unserer Welt gelangen. Einzelwissenschaft im Ideal enthält stets Grundwissenschaft in sich, und demgemäss müssen wir auch in jeder Einzelwissenschaft einen philosophischen Teil ihrem fachwissenschaftlichen Teile zur Seite stellen können.

Es gibt freilich manche Einzelwissenschaft, in deren Darstellung der grundwissenschaftliche Teil keinen besonderen Platz einzunehmen pflegt, sondern allein der fachwissenschaftliche Teil tatsächlich zu Worte kommt. Nichtsdestoweniger gehört auch ihnen ein philosophischer Teil zu, dessen besondere Darstellung nur deshalb nicht als ein dringendes Bedürfnis zur Einführung in die besonderen fachwissenschaftlichen Forschungen sich erweist, weil die Eigenart ihres besonderen Gegenstandes sie zunächst entbehrlich macht. Die hier in Rede stehenden Einzelwissenschaften zeichnen sich als eine besondere Gruppe dadurch aus, dass ihr Gegenstand in dem „Anschaulichen“ oder dem „im Raum Gegebenen“ unserer Welt liegt.

Zu dieser Gruppe von Einzelwissenschaften ist die Psychologie nicht zu rechnen, denn ihr Gegenstand gehört zu dem Nichtanschaulichen der Welt. Alles Nichtanschauliche unterscheidet sich nun auch dadurch von dem Anschaulichen, dass es gerade als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung das Bedürfnis nicht nur überhaupt nach seiner philosophischen Bearbeitung hervorruft, sondern auch darnach, dass die Untersuchung des Gegenstandes mit der grundwissenschaftlichen beginne und die fachwissenschaftliche ihr folgen lasse.

Die Methode d. i. der Weg, den die wissenschaftliche Arbeit geht, ist eine durchaus andere, je nachdem der Gegenstand zum Anschaulichen oder zum Nichtanschaulichen gezählt wird. Dort gilt es zuerst der Besonderheit, hier dagegen dem schlechtweg Allgemeinen, und während die Untersuchung hier vom Allgegemeinen zur Besonderheit des betreffenden Gegenstandes fortgeht, schreitet sie dort von der Besonderheit zum schlechtweg Allgemeinen ihres besonderen Gegenstandes fort.

Die Einzelwissenschaften des Anschaulichen bewegen sich also „von der Besonderheit zum schlechtweg Allgemeinen“, die Einzelwissenschaften des Nichtanschaulichen dagegen „vom schlechtweg Allgemeinen zu der Besonderheit“ des Gegenstandes. Man bemerke wohl, ich sage nicht: „vom Besonderen zum Allgemeinen“ oder „vom Allgemeinen zum Besonderen“! Denn alle Einzelwissenschaft, wie überhaupt alle Wissenschaft, hat als ihr unmittelbar Gegebenes, an das sie mit ihrer Arbeit anknüpft, immer Besonderes unserer Welt. In diesem Sinne gehen demnach alle Wissenschaften von Besonderem aus, das eben den gemeinsamen sicheren Boden aller Wissenschaften darstellt. Denn an ihm allein findet sich das Allgemeine sowie die Besonderheit, die dann beide ein jedes für sich besonderer Betrachtung und Untersuchung unterzogen werden, das Eine in der Philosophie, das Andere in der Einzelwissenschaft oder Fachwissenschaft. Nennen wir, wie es hergebracht ist, die Einzelwissenschaften des Anschaulichen die Naturwissenschaften, und die des Nichtanschaulichen die Geisteswissenschaften, so verstehen wir, dass die Methode der „Naturwissenschaften“ eine der Methode der „Geisteswissenschaften“ entgegengesetzte zu nennen sei. Da aber beide Gruppen auch eine bestimmte allgemeinwissenschaftliche Untersuchung, die sich nach dem

eigenartigen Gegenstande dieser verschiedenen Wissenschaften richtet, aufweisen, so mag die Frage nicht unberechtigt sein, was denn noch der Philosophie, dieser besonderen Wissenschaft, die ja die Allgemein- und Grundwissenschaft sein soll, in unserer Welt zu tun übrig bleibe.

Ist sie überhaupt Wissenschaft, so muss auch sie, wie die übrigen, an dem Besonderen unserer Welt ihren Halt finden können. Sie richtet eben ihren Blick auf das schlechthin Allgemeine in dem Besonderen unserer Welt überhaupt, sodass die Besonderheit des einzelnen Gegebenen als solche für sie gar nicht in Betracht kommt. Die besondere Einzelwissenschaft dagegen fasst in ihrem grundwissenschaftlichen Teil von dem gesamten schlechthin Allgemeinen nur dasjenige ins Auge, das ihrem besonderen Gegenstande eigentümlich ist, und dieses auch nur in seinem bestimmten Verhältnis zu der Besonderheit des fachwissenschaftlichen Gegenstandes. Der besondere philosophische Teil einer Einzelwissenschaft lässt sich demnach als „angewandte“ Philosophie bezeichnen, dem gegenüber die Allgemeinwissenschaft als besondere Wissenschaft „reine“ Philosophie genannt werden kann.

Die Frage, ob die Psychologie zu den Naturwissenschaften oder zu den Geisteswissenschaften gehöre, wird ihre völlige Erledigung erst später finden; wir gehen aber hier doch schon vorgreifend von der Annahme aus, sie sei eine Geisteswissenschaft d. h. ihr Gegenstand gehöre zum Nichtanschaulichen unserer Welt, und demgemäss schlagen wir in unserer Darstellung auch den geisteswissenschaftlichen Weg ein, indem wir mit dem philosophischen Teil der Einzelwissenschaft „Psychologie“ den Anfang machen. Dies aber fordert zur völligen Sicherung unseres Aufbaues eine „rein“ philosophische Einleitung.

§ 2.

Die Welt.

Die Welt bedeutet die Einheit des gesamten Gegebenen. Diese Einheit ist nicht eine äussere, sondern eine innere d. i. im Wirkungszusammenhange ihres mannigfaltigen Besonderen begründete Einheit.

Das Mannigfaltige unserer Welt fällt aber für die allgemeine Betrachtung unter die beiden Begriffe „Einzelwesen“ und „Bestimmtheit von Einzelwesen“. Jedes Einzelwesen unserer Welt ist Einziges und Veränderliches, jede Bestimmtheit Allgemeines und Unveränderliches. Einzelwesen sowie Bestimmtheit ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Das einfache Einzelwesen ist unvergänglich, das Zusammengesetzte vergänglich; die einfache Bestimmtheit ist dem Einzelwesen unverlierbar, die zusammengesetzte dagegen verlierbar.

Das zusammengesetzte Einzelwesen besteht auch noch aus einer Mehrzahl von Einzelwesen, das einfache Einzelwesen aber nur aus einer Mehrzahl von Bestimmtheiten. Die zusammengesetzte Bestimmtheit besteht aus dem Allgemeinen und einer Besonderheit, die einfache Bestimmtheit dagegen spottet jeder Zergliederung, sie ist allein das schlechthin Einfache in unserer Welt.

Das gesamte Gegebene erscheint uns als eine Einheit von mannigfaltigem Besonderen; jeder Mensch, auf welcher Stufe der Bewusstseinsentwicklung er auch stehen mag, hat es zu jeder Zeit als eine Welt d. i. als Einheit von mannigfaltig Vielem vor sich. Mögen wir auch im Begreifen des Gegebenen noch so weit fortschreiten und in ihm noch so grosse Wandlungen durchmachen, der uranfängliche Grundzug im Begreifen des mannigfaltig Vielen, in dem es als Einheit, als eine Welt, gefasst ist, bleibt unverwischt. Dieser Weltgedanke begleitet also unverrückt die Entwicklung jedes menschlichen Bewusstseins; alle Erweiterung unserer Erfahrung, alle Vertiefung der Einsicht, die uns jemals zufällt, bewirkt nur, dass das in Einheit Gegebene immer reicher und feiner sich für uns gliedert, immer voller und klarer sich für uns entwickelt.

Einen Irrtum bedeutet die Meinung, der Mensch stehe vor dem Gegebenen anfangs nur wie vor dem blossen mannigfaltig Vielen, das später erst durch das menschliche „Denken“ in eine Einheit zusammengefasst sei und nunmehr eine „Welt“ darstelle. Stände es so mit der Entwicklung unseres Welt-

bewusstseins, dann würde uns sicherlich auch jetzt noch gelingen, blosses mannigfaltig Vieles vorzustellen, ohne es zugleich auch in irgend welcher Einheit zu haben. Jeder Versuch dieser Art misslingt; mannigfaltig Vieles, das nicht irgendwie in einer Einheit gegeben sei, ein sogenanntes Chaos, bleibt uns demnach auch ein unverstandenes Wort.

Es ist darum ebenfalls verfehlt, aus der Tatsache, dass wir unsere Bewusstseinswelt als eine aus Mannigfaltigem bestehende und in Mannigfaltiges zerlegbare Einheit erkennen, den Schluss zu ziehen, diese Einheit könne nur aus einer von uns vorgenommenen Zusammenfügung des mannigfaltig Vielen entstanden sein. Wir sagen zwar, die Welt sei aus mannigfaltigem Besonderen „zusammengesetzt“, wollen aber damit doch nur ausdrücken, sie bestehe aus diesem d. h. sie erscheine unserem zergliedernden Denken als Einheit von mannigfaltig Vielem; keineswegs aber soll damit gesagt sein, unsere Bewusstseinswelt sei aus dem Vielen als solchem, gleichsam wie aus vorliegenden Bausteinen, erst nachher von unserem Denken zusammengefügt worden. Dem Satze, dass in allen Fällen, in denen eine „Analyse“ (Zergliederung) von Gegebenem möglich sei, eine „Synthese“ (Zusammenfügung) des Vielen vorhergegangen sein müsse, können wir die Allgemeingültigkeit nicht zuerkennen. In Fällen wie dem unsrigen versagt er vielmehr offensichtlich; denn schon in seinen Anfängen findet sich für jedes Bewusstsein eine „Welt“, findet sich eine Einheit von Vielem als das Gegebene, so dürftig und verschwommen im übrigen auch diese Welt dem einzelnen Bewusstsein noch dastehen mag.

Von der ersten, gar unbestimmten Welt des Kindes bis zu derjenigen eines hochentwickelten Menschen ist freilich ein langer Weg; nicht nur wächst mit Erfahrung und Einsicht die mannigfache Gliederung der Welt sich aus, sondern auch immer klarer und sicherer wird die Welt als eine Einheit des Vielen erfasst.

Wir können die Entwicklung dieses unseres Weltbewusstseins in ihren Hauptstufen mit Sicherheit kennzeichnen.

Auf der ersten Stufe ist die Welt dem Menschen geradezu ein Einzelwesen, als dessen verschiedene Bestimmtheiten das mannigfaltige Besondere erscheint. Es ist die erste Kindheitszeit, in der das Gegebene in erster Linie als Anschauliches d. i. im Raum Gegebenes sich geltend macht; die „Welt“ erscheint

daher diesem Kindesbewusstsein als „Weltding", als ein räumliches Einzelwesen.

Gar bald macht freilich diese erste Entwicklungsstufe der zweiten Platz, auf der das Weltding zu einer Einheit von vielen Einzelwesen sich uns entfaltet, das Weltding als eine Dingwelt sich entpuppt. Aber, wie das Weltding selbst, so bedeuten nun auch die mannigfaltigen Einzelwesen in ihm anschauliches, im Raum gegebenes Einzelwesen d. h. Einzelding, und die Welt gilt somit für ein Raumwesen, das Einzeldinge als seine Teildinge in sich trägt, so dass das Weltding als ein aus Einzeldingen zusammengesetztes Einzelding begriffen wird.

Diese Auffassung der Welt als des die mancherlei Einzeldinge in sich tragenden Alldinges bleibt auch dem weiter sich entwickelnden Bewusstsein noch lange geläufig, ja sie nistet sich eben so sehr ein, dass auch heute noch wohl nur Wenigen, wenn das Wort „Welt" verlautet, die Vorstellung von der „Weltkugel" fern liegen möchte. Indessen verbindet sich doch auf dieser zweiten Stufe mit der „Weltanschauung" des Alldinges, das sich hier als Einheit vieler Einzeldinge offenbart hat, bald der Gedanke, dass die einzelnen Dinge der Welt in Wirkungszusammenhang miteinander stehen und demnach noch in einem anderen Sinne als eine Einheit da sind, der sich von dem der anfänglichen Raumeinheit der Welt bemerkenswert abhebt. Wir nennen diese Einheit aus dem Wirkungszusammenhange von Dingen die „innere" Einheit „Welt" und dementsprechend die andere, in welcher „Welt" als das Allding begriffen wird, die „äussere" Einheit des Dinggegebenen.

Die Entwicklungsbahn des menschlichen Bewusstseins innerhalb der zweiten Stufe gestaltet sich aber derart, dass, während anfangs in der Auffassung der Welt der Gedanke der äusseren Einheit ganz im Vordergrund steht, dieser mehr und mehr zurücktritt und damit zugleich die im Wirkungszusammenhange verankerte innere Einheit in unserer Weltanschauung aufrückt, bis schliesslich sie es ist, die ganz im Vordergrund steht und der äusseren Einheit allmählich den Pass abschneidet. Damit ist die dritte Entwicklungsstufe erreicht, auf der die Welt als „Weltkugel" oder „äussere" Einheit nicht mehr zu finden ist.

Indes auch jetzt noch liegt uns vielfach die Versuchung nahe, von der Dingwelt doch zu dem „Weltding" zurückzu-

kehren, obwohl die Überlegung uns sagt, dass die Einzeldinge unserer Welt zusammengenommen nicht als ein geschlossenes Raumwesen sich begreifen lassen, denn geschlossenes d. i. *begrenztes Allding* ist ein Widerspruch in sich selbst.

Wir wissen, dass eine räumliche Einheit, wie sie doch das Weltding sein müsste, ohne anderes begrenzendes Räumliches, das auch Gegebenes ist, unmöglich sei. Da aber das Begrenzende selber nicht zu dem „Weltdinge", das ja von ihm begrenzt sein soll, gehören kann, so wäre das „*Weltding*" d. i. die Welt tatsächlich nicht das gesamte Gegebene, also *nicht* das „Allding", als das sie doch begriffen werden soll.

Grössere Sicherheit gegen den Rückfall in das widerspruchsvolle „Weltding", in dem die Welt als *äussere* Einheit von Anschaulichem d. i. von Dingen gefasst wird, gewinnt der Mensch erst, wenn es ihm aufgeht, dass sein Gegebenes nicht allein Anschauliches oder im Raum Gegebenes sei, sondern dass auch Nichtanschauliches, also nicht im Raum Gegebenes sich finde, mit anderen Worten, dass unsere Welt ausser Ding *auch Nichtding* aufweise.

Das in der Welt entdeckte Nichtanschauliche gibt uns nun erst die sichere Handhabe, den Räumlichkeitsring der Welt zu sprengen, sodass das Gegebene in seiner Gesamtheit nicht wieder als eine äussere Einheit, sondern nur noch als *innere* Einheit gefasst wird; denn in ein *Weltding* lässt sich *Nichtding*, nicht im Raum Gegebenes, keineswegs mit unterbringen. Der Begriff der *inneren* Einheit allein bleibt für unsere Welt demnach übrig, der nur den *Wirkungszusammenhang* oder die Wirkungseinheit des gesamten Gegebenen betrifft. Das Gegebene als eine „Welt" steht und fällt also mit dieser inneren Einheit des mannigfaltig Vielen, das uns Anschauliches und Nichtanschauliches, Ding und Nichtding bietet.

Wir Menschen ringen uns indes gar schwer zu dem klaren Begriff eines *nichtanschaulichen* Gegebenen durch, da noch lange die alte Weise von der Welt als blosser Anschauungswelt in uns forttönt und sich auch für das Begreifen desjenigen Gegebenen bestimmend geltend macht, das uns doch als ein Besonderes gegenüber dem bisherigen Anschaulichen erscheint. So versucht man wohl, sich jenes besondere Gegebene dadurch klar zu machen, dass man ihm ein von dem des anderen

verschiedenes, aber doch auch anschauliches Heim, ein „Jenseits“, anweist, das sich dem „Diesseits“ irgendwie angliedert.

Mit der Einsicht freilich, dass eine Ansiedelung im „Jenseits“, bei Licht besehen, das „Nichtanschauliche“ doch nur zu einem besonderen Anschaulichen umdichte und damit seine völlige Verschiedenheit gegenüber dem Ding einfach aufhebe, mit dieser Einsicht erwacht dann das Bemühen, das „Anderssein“ des zweifellos „anderen“ Gegebenen, in dem eben seine „Unräumlichkeit“ sich gründet, auf widerspruchslose Weise zu fassen, zugleich aber auch seinen Zusammenhang mit dem Dinggegebenen in der inneren Einheit „Welt“ klar zu begreifen. Wenn man dies aber dadurch zu erreichen meint, dass jenes „Andere“, freilich unter Betonung seiner Unräumlichkeit, doch in die räumliche Welt versetzt wird, indem man das Nichtanschauliche in das räumliche Gegebene oder Anschauliche dennoch eingepflanzt wissen will, so sieht man eben nicht den Widerspruch, der das Nichtding im Ding, also das nicht im Raum Gegebene doch im Raum gegeben sein lässt.

Weil, wie wir später noch darlegen werden, jeder Mensch unmittelbar an sich selber ein Nichtding findet, so mag in dieser Tatsache die Erklärung dafür zu suchen sein, dass ihm der Widerspruch, die Seele, die er an sich selber zweifellos feststellt, in sich d. h. in seinem Leibe zu denken, gar nicht ohne weiteres zum Bewusstsein kommt.

So lange wir aber in solcher begrifflichen Unklarheit über das Nichtanschauliche verharren, dass wir dieses ungescheut in ein Ding hinein verlegen, so lange lauert auch immer noch der vertriebene Begriff von der Welt als einem Weltdinge vor unserer Tür, bereit, in unbewachten Augenblicken wieder hereinzuschlüpfen.

Was nun unser Weltbewusstsein auf der dritten und höchsten Entwickelungsstufe angeht, auf der uns die Welt ausschliesslich die innere Einheit des mannigfaltigen Besonderen bedeutet, so sei darauf hingewiesen, dass auch diese Einheit keineswegs als eine Folge der in ein Wirkungsverhältnis zu einander etwa sich hineinbegebenden Einzelwesen anzusehen ist, als ob diese Einzelwesen zuvor für sich gesondert beständen, also ein jedes, wie der scholastische Ausdruck lautet, eine „Substanz“ wäre. Ohne Welt als innere Einheit von Einzelwesen, ist keines

dieser Einzelwesen überhaupt selber da. Nur „in der Welt“ erscheint jedes der mannigfaltigen Einzelwesen als Gegebenes denkbar, keines von ihnen also kann bestehen, ohne im unmittelbaren Wirkungszusammenhang mit anderem Einzelwesen zu stehen. Meint man demnach unter „Substanz“ das, was ohne inneren Zusammenhang mit anderem Einzelwesen bestehe, so fällt dieser Titel für die Einzelwesen unserer Welt, die wir kennen, ohne Ausnahme weg. Weder Ding noch Nichtding unseres Erfahrungskreises ist eine „Substanz“, beides, Ding sowohl wie Nichtding, ist nur „in der Welt“ gegeben.

Lässt sich aber die Welt nicht mehr als äussere oder räumliche Einheit des mannigfaltigen Besonderen begreifen, so kann sie auch selber nicht mehr für ein Einzelwesen gelten, ob sie gleichwohl als innere Einheit der gesamten Einzelwesen begriffen bleibt. Ist nun die Welt selber nicht ein Einzelwesen, so kann sie auch nicht ein Veränderliches sein, denn nur Einzelwesen ist veränderlich. Der Satz „die Welt verändert sich“ wird daher von uns zu verwerfen sein, wenn er nicht dahin verstanden werden soll: „die Einzelwesen in der Welt verändern sich“ (s. S. 16).

Wer hiergegen einwendete, dass doch, wenn die Einzelwesen in der Welt sich verändern, zugleich die Welt auch selber sich verändere, da diese ja die „Einheit“ jener Einzelwesen sei, der würde sich darauf ertappen können, dass er in seiner „Weltanschauung“ rückfällig geworden wäre, indem die Welt ihm wiederum äussere Einheit oder Weltding geworden ist, als dessen Teildinge wiederum die sich verändernden Einzelwesen von ihm gefasst werden.

Nur bei solcher Rückfälligkeit also erscheint es möglich jenen Einwand zu erheben; denn es ist freilich nicht zu leugnen, dass ein Ding, dessen Teildinge sich verändern, damit auch sich selber verändert. Der Einwand erscheint jedoch an sich selbst hinfällig, da die Welt schon deswegen nicht mehr als Weltding gefasst werden kann, weil sie mehr als eine blosse Dingwelt, weil in ihr nicht nur Anschauliches sondern auch Nichtanschauliches besteht.

Nennen wir aber das gesamte Gegebene die „Welt", so bringen wir damit nicht nur ihre Einheit, sondern zugleich und nicht weniger auch ihre Mannigfaltigkeit zum Ausdruck.

Betrachten wir das Mannigfaltige unserer Welt, so findet sich, dass das Gegebene, was immer als Besonderes sich unserer Betrachtung bietet, entweder „Einzelwesen" oder „Bestimmtheit von Einzelwesen" sei. Das Wort „Bestimmtheit" wähle ich zur Bezeichnung der einen Gruppe des Mannichfaltigen, weil es mir am einfachsten und klarsten den begrifflichen Unterschied gegenüber dem Einzelwesen zum Ausdruck zu bringen scheint, besser, wie ich erachte, als „Merkmal" oder „Eigenschaft" oder „Bestimmung."

Einige Beispiele mögen vorerst erläutern, was „Einzelwesen" und was „Bestimmtheit" in unserer Welt sei. Einzelwesen ist der Hain, der Baum, der Zweig, das Blatt, die Zelle, ebenso die Provinz, die Stadt, die Strasse, das Haus, der Tisch, ferner der Staat, die Gemeinde, die Familie, der Mensch; Bestimmtheit dagegen die Grösse, die Gestalt, der Ort, die Farbe, die Wärme, die Bewegung, die Ruhe, ebenso das Wahrnehmen, das Vorstellen, das Fühlen, das Wünschen, ferner die Gesundheit, die Klugheit, das Laster, die Tugend.

Die Aufteilung alles Besonderen in Einzelwesen und Bestimmtheit ist jedoch nicht dahin zu verstehen, als ob in ihr das gesamte Wirkliche in zweierlei voneinander gesondert in der Welt Gegebenes geschieden werde. Wird unsere Welt nach Einzelwesen und Bestimmtheit gemustert, so fällt sie uns nicht in zwei besondere Weltteile auseinander; wir stellen vielmehr gerade fest, dass niemals eine „Bestimmtheit" in unserer Welt sich finde, sie sei denn an einem Einzelwesen als dessen Bestimmtheit gegeben, und niemals ein Einzelwesen, es habe denn an sich selbst Bestimmtheiten aufzuweisen. Für unsere Welt gilt daher der Satz: Kein Einzelwesen ohne Bestimmtheiten, keine Bestimmtheit ohne Einzelwesen in der Welt.

Die nähere Betrachtung dieser beiden Hauptgruppen von Besonderem unserer Welt führt uns darauf, dass jedes Einzelwesen ein Einziges, jede Bestimmtheit ein Allgemeines sei. Man prüfe nur und immer wird sich bewahrheiten, dass jedes Einzelwesen als Einziges (Unikum) d. i. als nur einmalig in unserer Welt Gegebenes anerkannt werden müsse. Wem

dies nicht ohne weiteres einleuchtet, der mag sich nur darauf besinnen, dass jedes Ding, das ihm doch zweifellos für ein Einzelwesen gelten wird, unter seinen Bestimmtheiten auch einen besonderen *Ort* und einen besonderen *Zeitpunkt* aufweist; ist doch erst durch diese beiden Bestimmtheiten ein Ding als ein *besonderes Einzelwesen*, durch sie aber auch eben erst als ein nur einmalig Gegebenes klar gezeichnet.

Andererseits erscheint jede Bestimmtheit *als ein* „Allgemeines", denn sie ist eine Bestimmtheit nicht bloss des einen Einzelwesens, an dem wir sie gerade finden, sonst würde sie freilich mit diesem die Einzigkeit teilen, sondern eine Mehrzahl von Einzelwesen hat oder kann doch diese selbige besondere Bestimmtheit zu eigen haben. Sie ist also einer Summe von Einzelwesen „gemein", heisst eben deshalb ein *Allgemeines*, da es diesen Einzelwesen *allen gemein* ist, und ist niemals, wie z. B. das einzelne Ding, nur *einmalig* in unserer Welt *möglich*.

Das Einzelwesen, z. B. jener Weidenbaum dort vor meinem Fenster, ist ein Einziges, nur einmalig Gegebenes; stände, auch wenn dieser Baum heute gefällt würde, nach 20 Jahren ein Weidenbaum am selbigen Ort, in selbiger Grösse und selbigen anderen Bestimmtheiten, abgesehen eben von der Zeitbestimmtheit: die Einzigkeit des *jetzigen* Weidenbaumes müsste doch unbestritten bleiben.

Die Bestimmtheit dagegen, z. B. jenes Graugrün eines Blattes an unserem Weidenbaum, findet sich auch an allen anderen Blättern dieses Baumes und ist ausserdem sonst noch in unserer Welt unzähligemal anderswo und zu anderer Zeit zu finden.

Mit der Bestimmung des „*Einzigen*" und des „*Allgemeinen*" treffen wir also genau das Besondere unserer Welt, wie es unterschieden wird als *Einzelwesen* und als *Bestimmtheit*; „Einzelwesen" und „Einziges", sowie „Bestimmtheit" und „Allgemeines" erweisen sich für unsere Welt als *Wechselbegriffe*.

Als ein drittes Begriffspaar reiht sich jenen beiden nun „Veränderliches und Unveränderliches" an, unter das in gleicher Weise das Besondere unserer Welt aufgeteilt werden kann. — Einzelwesen oder Einziges ist Veränderliches, Bestimmtheit oder Allgemeines ist Unveränderliches unserer Welt. Dieser Behaup-

tung, dass „Veränderliches“ und „Unveränderliches“, ebenso wie „Einziges“ und „Allgemeines“, Wechselbegriffe von „Einzelwesen“ und „Bestimmtheit“ seien, wird man zunächst wohl ein gewisses Bedenken entgegenbringen. Will doch unser Sprachgebrauch Veränderung nicht nur von Einzelwesen, sondern auch von Bestimmtheiten kennen, denn es heisst z. B. nicht nur „das Ding hat sich verändert“, sondern gleichfalls „die Gestalt, die Farbe des Dinges hat sich verändert“; somit gilt nach dem Sprachgebrauch augenscheinlich ausser Einzelwesen auch Bestimmtheit als ein Veränderliches unserer Welt.

Prüfen wir einen bestimmten Fall, in dem angeblich die *Farbe* eines Dinges *sich* verändert hat, so erkennen wir bald, dass tatsächlich das Ding, keineswegs aber auch seine Farbenbestimmtheit Veränderung erfahren habe. Das Ding hatte z. B. früher grüne und hat jetzt rote Farbe; das Grün des Dinges aber hat *sich* offensichtlich nicht *verändert*, denn es ist jetzt ja gar *nicht mehr vorhanden*. Aber auch das jetzt vorhandene Rot kann nicht dasjenige sein, von dem jene Veränderung gelten könnte, denn es war ja früher noch nicht als Bestimmtheit dieses Dinges vorhanden, und Veränderung lässt sich doch nur von dem aussagen, das auch vor der eingetretenen Veränderung schon da war.

Man möchte aber vielleicht geneigt sein anzunehmen, dass zwar nicht das Grün und auch nicht das Rot, wohl aber die „Farbe“ als das Veränderliche in unserem Falle anzusprechen sei; die *Farbe*, sagt man ja auch, hat sich verändert, und so meint man denn wohl, die Farbe des Dinges sei eine grüne Farbe gewesen und sei jetzt eine rote Farbe. Überlegen wir indessen, was hier unter „Farbe“ zu verstehen sei, so bezeichnet „Farbe“ das dem Grün und dem Rot gemeinsame Allgemeine, von dem allerdings gilt, dass es sowohl da war, als das Grün da war, als auch jetzt da ist, indem das Rot da ist. Indes dieses dem Rot und Grün gemeinsame Allgemeine, die „Farbe schlechtweg“, ist doch selber nicht anders geworden, hat sich nicht verändert, sondern ist, wie früher, so auch jetzt als ganz dasselbe, nämlich „Farbe schlechtweg“, vorhanden, und „Veränderung“ will doch zum Ausdruck bringen, dass das, was sich verändert hat, jetzt *anders* und nicht mehr dasselbe sei, als früher. Das „Allgemeine“ beider besonderen Farben, die „Farbe schlechtweg“, kann mit-

hin ebenso wenig, wie eine der beiden besonderen Farben, Grün oder Rot, selber als das Veränderliche begriffen werden. Sprechen wir trotzdem davon, dass „die Farbe des Dinges sich verändert“ habe, so kann als Sinn des Satzes einzig gelten, dass das Ding sich in seiner Farbe verändert habe. Nur diese Auffassung wird in der Tat allen Forderungen, die der Begriff der Veränderung an das Veränderliche stellt, gerecht. Das Ding ist im Falle der Veränderung sowohl vorher als auch jetzt da und ist andererseits jetzt anders da, als es vorher da war, denn es war grün, jetzt aber ist es rot, und „Farbe schlechtweg“ ist ihm jetzt, wie früher, als ganz dasselbe eigen.

Nur das Einzelwesen, nicht auch die Bestimmtheit von Einzelwesen ist also veränderlich; denn was vom Ding und seiner Farbe gilt, ist auch Wahrheit für alles übrige Einzelwesen und alle übrigen Bestimmtheiten dieser Einzelwesen in der Welt. Man lasse sich nicht irre machen durch den Sprachgebrauch, der z. B. auch von einer Grössenveränderung, einer Gestaltveränderung u. s. f. wissen will in dem Sinne einer Veränderung der Gestalt, der Grösse des Dinges, anstatt in dem einzig richtigen Sinne der Veränderung des Dinges in seiner Gestalt, in seiner Grösse. Bemerkenswert erscheint es, dass der Sprachgebrauch nicht auch Ortveränderung in jenem falschen Sinne, als ob der Ort sich verändere, sondern ganz richtig nur die Veränderung des Dinges in seiner Ortbestimmtheit ausspricht.

Aus unserer Feststellung, dass nur das Einzelwesen veränderlich sei, wird nun auch erst völlig verständlich werden, was wir oben von der Welt, die ja selber nicht Einzelwesen sein kann, behaupteten, dass sie nämlich selber nicht Veränderliches sein könne, und dass der Satz „die Welt verändert sich“ allein dahin verstanden werden dürfe, dass die Einzelwesen „in der Welt“ sich verändern, denn die Welt kann nicht ein Einzelwesen sein, wie wir oben dargelegt haben.

Wenn wir aber vom Veränderlichen und Unveränderlichen in unserer Welt reden, so fällt diese Unterscheidung jedoch nicht etwa zusammen mit der des Zeitlichen und Ewigen in unserer Welt. Wir kennen vielmehr Veränderliches, das ewig, sowie Veränderliches, das zeitlich ist, und ebenso Unveränderliches, das zeitlich, sowie Unveränderliches, das ewig ist. Wenn

die Naturwissenschaft von Atomen redet, so meint sie Einzelwesen, also ein Veränderliches, das ewig ist. Der Weidenbaum vor meinem Fenster ist Einzelwesen, also Veränderliches, aber ein zeitliches. Wollen wir zeitliches und ewiges Unveränderliches nachweisen, so werden wir an die Bestimmtheiten in unserer Welt gewiesen, nur sie sind ja Unveränderliches. Aber wir wissen auch, dass sie nur am Einzelwesen gegeben sind; daher werden wir selbstverständlich Bestimmtheiten, die ewig sind, ausschliesslich nur an ewigen Einzelwesen, Bestimmtheiten aber, die zeitlich sind, an allen Einzelwesen finden.

Für das Unveränderliche, die Bestimmtheiten, ist die Unterscheidung „verlierbare und unverlierbare Bestimmtheit" von Bedeutung; das Einzelwesen nämlich hat gewisse Bestimmtheiten nur eine zeitlang aufzuweisen, sie gehen ihm verloren, andere Bestimmtheiten dagegen besitzt es solange, als es überhaupt selber besteht, sie gehen ihm nicht verloren.

Die Einzelwesen unserer Welt scheiden wir demnach in unvergängliche (ewige) und vergängliche (zeitliche), die Bestimmtheiten der Einzelwesen in unverlierbare und verlierbare.

Eine letzte allgemeine Einteilung des Gegebenen überhaupt ist endlich die in „Einfaches und Zusammengesetztes"; sie reiht sich aber den drei bisher aufgeführten nicht derart an, dass auch ihre Begriffe Wechselbegriffe jener drei anderen Begriffspaare wären. Einzelwesen oder Einziges oder Veränderliches — Bestimmtheit oder Allgemeines oder Unveränderliches: der ersten Dreiheit können wir nicht das Einfache, der zweiten nicht das Zusammengesetzte in der Welt, oder umgekehrt, anreihen. Vielmehr findet sich Einfaches sowie Zusammengesetztes zu jeder dieser Dreiheiten gesellt. Es gibt einfaches und zusammengesetztes Einzelwesen, sowie einfache und zusammengesetzte Bestimmtheit.

Zusammengesetztes Einzelwesen ist das Einzelwesen, das sich in eine Mehrzahl von Einzelwesen zerlegen lässt oder, wie man auch sagen kann, aus Einzelwesen zusammengesetzt ist[1]).

---

[1]) Das Wort „zusammengesetzt" hat hier nicht den Sinn von „zusammengesetzt worden sein", als ob das Mehrere, in das ein Gegebenes zerlegt wird, vorher zusammengefügt worden, also der Analyse eine Synthese voraufgegangen sein müsste.

Zusammengesetzte Bestimmtheit dagegen besteht nicht wieder aus einer Mehrzahl besonderer Bestimmtheiten, sondern lässt sich nur in eine *allgemeinere Bestimmtheit* oder „Allgemeines“ und eine *Besonderheit* zerlegen.

Einfache Bestimmtheit ist diejenige Bestimmtheit, die jeglicher Zerlegung spottet, der also begrifflich keine Bestimmtheit mehr übergeordnet erscheint.

Einfaches Einzelwesen dagegen ist nicht etwa gar keiner Zerlegung mehr zugänglich, sondern nur *nicht in Einzelwesen* wiederum *zerlegbar*. Selbstverständlich aber besteht das einfache Einzelwesen, wie überhaupt Einzelwesen, aus einer Mehrzahl von Bestimmtheiten. Wir kennen und fassen kein Einzelwesen, das nicht eine Mehrzahl von einander völlig verschiedener Bestimmtheiten aufwiese. Gegebenes, das nur *eine* Bestimmtheit — einerlei, ob eine zusammengesetzte oder eine einfache — zeigt, oder, um ein Fremdwort zu gebrauchen, nur eine „Qualität“ aufweist, ist eben auch *nichts mehr* als diese Bestimmtheit oder „Qualität“ selber, kann mithin nicht auch noch Einzelwesen sein, denn Bestimmtheit ist kein Einzelwesen, und Einzelwesen ist keine Bestimmtheit.

Was wir im gewöhnlichen Leben als ein *Ding* vor uns haben, ist allemal zusammengesetztes Einzelwesen, zerlegbar in letzte einfache Einzelwesen, die der Physiker „*Atome*“ nennt.

„Atom“ bedeutet *einfaches* Einzelwesen und zwar einfaches *Ding*; als *Einzelwesen* ist das Atom selbstverständlich *veränderlich*, insbesondere beweglich d. i. in seiner Ortsbestimmtheit veränderlich, als *einfaches* Einzelwesen ist es aber zugleich auch *unvergänglich*.

Als zusammengesetzte Bestimmtheit erscheint z. B. jede besondere Farbe. Hellgrün zeigt sich zerlegbar in das Allgemeine „Grün schlechtweg“ und diejenige Besonderheit, vermöge der sich eben das Hellgrün als ein besonderes Grün von dem Dunkelgrün unterscheidet. „Grün schlechtweg“ wiederum ist auch selber eine zusammengesetzte Bestimmtheit, zerlegbar in das Allgemeine „Farbe schlechtweg“ und diejenige Besonderheit, vermöge der „Grün schlechtweg“ als eine besondere Farbe z. B. von „Rot schlechtweg“ sich unterscheidet. „Farbe schlechtweg“ dagegen gehört zu den *einfachen* Bestimmtheiten unserer Welt, denn bei ihr wird jeder Versuch zu Schanden, sie wieder in ein

Allgemeines, das dann eben eine „allgemeinere“ Bestimmtheit des betreffenden Einzelwesens wäre und sein müsste, und in eine Besonderheit zu zerlegen.

Wenn Jemand einwendet, auch die Dingbestimmtheit „Farbe schlechtweg“ sei noch zerlegbar und zwar in das Allgemeine „Merkmal“ oder „Seiendes“ und in die Besonderheit, vermöge der eben „Farbe schlechtweg“ als besonderes „Merkmal“ oder besonderes „Seiendes“ von anderem „Merkmal“ oder anderem „Seienden“ sich unterscheide: so muss schon der einfache Hinweis ihn eines Besseren belehren, dass weder „Merkmal“ noch „Seiendes“ für eine, wenn auch noch so allgemeine, Bestimmtheit von Einzelwesen ausgegeben werden dürfen. Die beiden Begriffe „Merkmal“ und „Seiendes“ gehen ja nicht auf Bestimmtheiten, „Merkmal“ und „Seiendes“ sind niemals Bestimmtheiten von Einzelwesen. Jene Begriffe gehören also nicht zum Begriff des Einzelwesens, wie Kant in Betreff des Begriffes „Seiendes“ schon genugsam dargelegt hat. Dieser Hinweis muss genügen, um derartige Einwände unmöglich zu machen. Wir wollen es also Kant danken, dass heute auf allseitige Zustimmung zu rechnen ist, wenn wir erklären: „Farbe schlechtweg“ „Grösse schlechtweg“ „Ort schlechtweg“ u. s. f. seien einfache Bestimmtheiten des Dinges unserer Welt.

Es ist schon von uns hervorgehoben, dass die einfachen Einzelwesen unserer Wirklichkeit unvergänglich seien; wir fügen dem hinzu, dass die einfachen Bestimmtheiten unserer Welt für ihre Einzelwesen unverlierbar sind. Was aber in unserer Welt unvergängliches, also nicht wieder in Einzelwesen zu zerlegendes Einzelwesen und ebenso, was unverlierbare, also nicht wieder in ein Allgemeines und eine Besonderheit zerlegbare Bestimmtheit sei, dies festzustellen ist Sache des die Erfahrung im einzelnen Falle zergliedernden Denkens. In jedem Falle aber ist das, an dem unser zergliederndes Denken völlig versagt, wenn es Einzelwesen ist, ein unvergängliches, und wenn es Bestimmtheit ist, eine dem Einzelwesen, dem sie eigen ist, unverlierbare Bestimmtheit.

In folgender Tafel sei das Dargelegte in knapper Form noch einmal vorgeführt:



§ 3.

Einzelwesen und Veränderung.

Wie Welt die Einheit von Einzelwesen, so ist jedes Einzelwesen seinerseits die Einheit völlig verschiedener Bestimmtheiten. Als solche Einheit zeigt sich das Einzelwesen unserer Welt überdies auch in jedem seiner Augenblicke, und so erscheint wiederum dem zergliedernden Denken das Einzelwesen d. i. das Veränderliche unserer Welt als die Einheit von Augenblickeinheiten im Nacheinander. Die Augenblickeinheiten des Einzelwesens, deren jede die Einheit einer Mehrzahl völlig verschiedener Bestimmtheiten ist, unterscheiden sich voneinander einzig und allein durch die Besonderheiten ihrer Bestimmtheiten, sind aber in dem Allgemeinen ihrer Bestimmtheiten völlig gleich.

Die Zergliederung des Einzelwesens in ein Nacheinander mehrerer in der Besonderheit ihrer Bestimmtheiten verschiedener Augenblickeinheiten lehrt uns zugleich, was überhaupt Veränderung bedeute. Der hieraus sich ergebende, für unsere Welt schlechthin gültige Satz der Veränderung lautet: Veränderung des Einzelwesens ist Besonderheitswechsel in der Bestimmtheit des Einzelwesens.

Begreifen wir unsere Welt als die innere Einheit ihrer Einzelwesen, so denken wir damit ein notwendiges Zusammen der Einzelwesen. Demgegenüber verstehen wir unter einer äusseren Einheit von Einzelwesen das Zusammen von mehreren in einem begrenzten besonderen Raum. Wir werden im folgenden, was „innere Einheit" ist, schlechtweg als „Einheit" bezeichnen.

Die Welt ist eine Einheit der gesamten Einzelwesen, die im Wirkungszusammenhang der Einzelwesen gegründet ist. Aber indem wir bei ihr ganz absehen von äusserer Einheit, so erscheint doch nicht wiederum jede besondere Einheit in unserer Welt auf einen Wirkungszusammenhang ihrer Glieder gestellt, vor allem auch nicht die Einheit, die das Einzelwesen unserer Welt nicht nur in jedem seiner Augenblicke, sondern auch als sich veränderndes im Nacheinander seiner verschiedenen Augenblicke bildet. Die Augenblickeinheit einer Kugel z. B. zeigt sich als tatsächliches Zusammen von mehreren völlig verschiedenen Bestimmtheiten, und zwar dies natürlich auch in dem angenommenen Fall, dass unsere Kugel ein einfaches Einzelwesen wäre. Als ihre völlig verschiedenen Bestimmtheiten ergeben sich eine besondere Grösse, eine besondere Gestalt, eine besondere Farbe und ein besonderer Ort, sofern wir uns hier auf die Gesichtwahrnehmung der Kugel beschränken. Die Einheit der genannten völlig verschiedenen Bestimmtheiten ist eben die Kugel in dem besonderen Augenblick und nichts mehr; dieser Augenblick der Kugel als solcher ist Einheit und somit ein notwendiges Zusammen jener Bestimmtheiten, ohne aber, wie jene Einheit „Welt", auf einen Wirkungszusammenhang ihrer Glieder, der Bestimmtheiten, untereinander gestellt zu sein, da Wirkungszusammenhang in allen Fällen eine Mehrzahl von Einzelwesen fordert, und die Augenblickeinheit eines Einzelwesens nichts anderes als eine Mehrzahl von Bestimmtheiten bietet (s. § 9).

Auch in ihrer Veränderung zeigt sich die Kugel als Einheit und zwar als Einheit einer Mehrzahl besonderer Augenblickeinheiten im Nacheinander; auch dieses Nacheinander ist ein notwendiges Zusammen, erscheint aber als diese Einheit auch nicht auf einen Wirkungszusammenhang ihrer Augenblickeinheiten gegründet, denn hier fehlt ebenfalls die Mehrzahl von

Einzelwesen, da die Augenblickeinheit eines Einzelwesens nicht selber wieder Einzelwesen ist.

Als „Augenblickeinheit“ des Einzelwesens haben wir vor uns ein notwendiges Zusammen von mehreren Bestimmtheiten im Zugleich, als Einheit „Einzelwesen“ aber ein notwendiges Zusammen von Augenblickeinheiten im Nacheinander; dort also Einheit von Allgemeinem im Zugleich, hier Einheit von Einzigem im Nacheinander, denn auch die Augenblickeinheit des Einzelwesens ist Einziges d. h. nur einmalig in unserer Welt Gegebenes, was ohne weiteres einleuchtet. Andererseits aber hat Augenblickeinheit mit Bestimmtheit dies gemein, ein Unveränderliches zu sein. So nimmt die Augenblickeinheit des Einzelwesens eine Mittelstellung zwischen Einzelwesen und dessen Bestimmtheit ein. Erscheint Einzelwesen als veränderliches Einziges und Bestimmtheit als unveränderliches Allgemeines, so ist Augenblickeinheit des Einzelwesens unveränderliches Einziges unserer Welt.

Man muss aber auf der Hut sein, die Augenblickeinheit des Einzelwesens für ein Einzelwesen selber zu halten. Die einzelnen Augenblickeinheiten, die von unserem zergliedernden Denken in der Einheit des „Einzelwesens“ oder „Veränderlichen“ nachgewiesen werden, sind nicht einzelnen Perlen und das Einzelwesen nicht einer Perlenschnur vergleichbar, als ob sich ein vermeintliches Einzelwesen „Augenblickeinheit“ an das andere im Nacheinander angliedere zu einem zusammengesetzten Einzelwesen; denn auch einfaches Einzelwesen zergliedert unser Denken in ein Nacheinander von Augenblickeinheiten, was nicht möglich wäre, wenn Augenblickeinheiten Einzelwesen darstellten. Die Augenblickeinheiten des Einzelwesens offenbaren sich auch erst unserem zergliedernden Denken an der schon gegebenen Einheit ihres Einzelwesens, ohne das sie also gar nicht zu fassen sind.

Die unserem Denken mögliche Heraushebung der einzelnen Augenblickeinheiten aus der Einheit des Einzelwesens dürfen wir indes in ihrer Bedeutung für die klare Erkenntnis des Einzelwesens als veränderlicher Einheit nicht unterschätzen. Die Zerlegung der veränderlichen Einheit in die Mehrzahl unveränderlicher Einheiten im Nacheinander gewährt uns den Einblick in die Veränderlichkeit des Einzelwesens und er-

möglicht allein, überhaupt einen klaren Begriff der Veränderung zu gewinnen.

Wir wählen wiederum als Beispiel eine Kugel und zwar eine in Bewegung befindliche Kugel. Wenn wir sie in ihre Augenblickeinheiten zerlegen und diese vergleichend gegeneinander halten, so findet sich, dass sie bei grosser Gleichheit doch eine Verschiedenheit zeigen. Beschränken wir uns auch hier wieder auf die gesehene Kugel, wie sie die Grösse (gr), Gestalt (gst), Farbe (f), Ort (o) und Zeit (z) als Bestimmtheiten hat und bezeichnen wir die verschiedenen Besonderheiten jeder einzelnen Bestimmtheit durch die Zahlen 1, 2, 3 u. s. f. Nun können wir die sich bewegende Kugel als die Einheit von mehreren unveränderlichen Einheiten im Nacheinander so darstellen:

$$[(z^1 gr^1 gst^1 f^1 o^1)\ (z^2 gr^1 gst^1 f^1 o^2)\ (z^3 gr^1 gst^1 f^1 o^3) \text{ u. s. f.}].$$

Wir sehen, dass Zeitbestimmtheit und Ortbestimmtheit in jeder folgenden Augenblickeinheit eine andere ist, als in der unmittelbar voraufgehenden. Von der Zeitbestimmtheit aber lässt sich hier absehen, da sie ganz selbstverständlich in jeder Augenblickeinheit eine andere sein muss, so dass das zeitliche Anderssein der einen Augenblickeinheit gegenüber der anderen eine allgemeine Forderung für die Veränderung ist. Zu diesem muss in allen Fällen von Veränderung das besondere Anderssein der einen Augenblickeinheit gegenüber der ihr folgenden mindestens noch in einer zweiten Bestimmtheit hinzukommen, wodurch erst die Veränderung eine besondere Veränderung sein kann, und in unserer Welt gibt es ja nur besondere Veränderungen. Lassen wir nun die allgemeine Forderung zeitlichen Andersseins bei Seite, so kennzeichnet sich unsere Kugel, die in Bewegung ist, durch das Anderssein der Ortbestimmtheit ihrer aufeinander folgenden Augenblickeinheiten. Diese aber zeigen allesamt ein und dieselbe Grösse, Gestalt und Farbe, und sogar in ihrer besonderen Ortbestimmtheit haben die verschiedenen Augenblickeinheiten das „Allgemeine“ d. i. „Ortbestimmtheit schlechtweg“ miteinander gemein, sie sind, wie man sagt, „im allgemeinen gleich“.

Dieser Gleichheit der Augenblickeinheiten der sich bewegenden Kugel in der besonderen Grösse, der besonderen

Gestalt und der *besonderen* Farbe und dazu in dem „*Allgemeinen*“ ihrer Ortbestimmtheiten, steht allein eine *Verschiedenheit* in der *Besonderheit* ihrer Ortbestimmtheiten gegenüber. Auf diese *Besonderheit* der Ortbestimmtheit *allein* also geht das *Anderssein* der bewegten Kugel in ihren verschiedenen Augenblickeinheiten; auf der *Verschiedenheit der Ortbestimmtheitsbesonderheit* allein beruht die Veränderung, die an der Kugel als einem in Bewegung befindlichen Einzelwesen sich zeigt.

Wir ersehen zugleich aus dieser Zergliederung, dass die einzelne Augenblickeinheit der in Bewegung befindlichen Kugel nicht nur *Unveränderliches* — sie könnte ja schon als *Augenblick*einheit kein Anderssein in der Zeitbestimmtheit aufweisen, also schon der allgemeinen Forderung der Veränderung nicht genügen —, sondern auch *Vergängliches* sei, der eine anders bestimmte unveränderliche Einheit desselben Einzelwesens folgt. Was von diesem Falle gilt, das ist für alle Fälle, in denen die Welt uns unveränderliche Augenblickeinheit finden lässt, wahr, und unveränderliches Einziges (Augenblickeinheit), das zugleich unvergänglich wäre, hat unsere Welt *nicht* aufzuweisen. Gibt es *unvergängliches Einziges*, so muss es Einzelwesen, also eine veränderliche Einheit sein.

Da wir nun, was von der *sich bewegenden* Kugel als veränderlicher Einheit im allgemeinen gilt, auf die in anderer Weise sich verändernde Kugel und weiter auf jedes andere Einzelwesen unserer Welt anwenden können, so steht der Satz allgemeingültig da: „Jegliche Veränderung in unserer Welt ist Besonderheitswechsel in der Bestimmtheit des Einzelwesens.“ Jede besondere Veränderung pflegen wir aber durch den Begriff desjenigen *Allgemeinen* zu kennzeichnen, das im Zusammen mit verschiedener wechselnder Besonderheit die verschiedene besondere Bestimmtheit des Einzelwesens im Nacheinander ausmacht. So nennen wir die Veränderung unserer sich bewegenden Kugel eine *Ort*veränderung, in demselben Sinne reden wir von einer *Farben*-, *Grössen*-, *Gestalt*-, Bewegungsveränderung. Die *besondere* Bestimmtheit des einzelnen Augenblicks ist in jeder folgenden Augenblickeinheit des Einzelwesens durch ihre *Besonderheit* eine andere Ort-, Farben-, Grössen-, Gestalt-, Bewegungs-Bestimmtheit als in der vorhergehenden Augenblick-

einheit. Veränderung ist also in der Welt nur denkbar, wenn die Einheit von verschiedenen unveränderlichen Einheiten im Nacheinander möglich ist. Nur an dieser Einheit im Nacheinander wird Veränderung verständlich, und so begreift es sich, dass „Eines“ in verschiedenen Zeiten nicht völlig gleich, sondern in bestimmter Hinsicht „anders“ sei. Der auf dem Begriff „Veränderung“ liegende Schein des Widerspruchs verschwindet nur, wenn eben das „Eine“, dem Veränderung nachgesagt wird, als Einzelwesen d. h. als Einheit verschiedener Augenblickeinheiten im Nacheinander erkannt ist. Von diesem Einzelwesen kann in der Tat ohne Widerspruch gesagt werden, dass es in dem einen Augenblicke anders sei, als in dem andern. Nur der wird noch weiter Widerspruch wittern, der die Augenblickeinheiten des Einzelwesens wieder zu Einzelwesen selber stempelt, weil ihm damit die Einheit „Einzelwesen“ in eine zeitliche Folge vermeintlicher Einzelwesen zerflattert. Gleichwie aber Veränderung die Einheit verschiedener Augenblickeinheiten im Nacheinander fordert, so verlangt sie ebenso, dass die für sie in jedem besonderem Fall von Veränderung in Betracht kommende Bestimmtheit der Augenblickeinheiten eine zusammengesetzte Bestimmtheit sei. Denn Veränderung besteht darin, dass eine Bestimmtheitsbesonderheit des Einzelwesens einer anderen Platz macht, was eben voraussetzt, dass die in Betracht kommenden Bestimmtheiten nicht „einfache“, sondern aus „Allgemeinem“ und „Besonderheit“ „zusammengesetzt“ sei. Gäbe es ein Einzelwesen, dessen eine besondere Bestimmtheit z. B. nur „Farbe schlechtweg“ und nicht Rot, Gelb u. s. f. wäre, so könnte es sich wenigstens in dieser Bestimmtheit nicht verändern. Wir wissen aber, dass farbiges Einzelwesen jederzeit eine besondere Farbe habe und wissen, dass es ebenso stehe mit seiner Grösse, seiner Gestalt, seinem Orte. Daher sagen wir auch mit Grund von solchem Einzelwesen, dass es in allen diesen Bestimmtheiten sich verändern könne.

Gegen die Allgemeingültigkeit unseres Satzes „Veränderung ist Besonderheitwechsel in der Bestimmtheit des Einzelwesens“ wird man vielleicht einwenden, dass die Erfahrung selbst ihn Lügen strafe. Ehe wir hierauf eingehen, sei zur Erläuterung unseres Satzes noch bemerkt, dass Veränderung, weil sie einen Wechsel bedeutet, stets zugleich einen Verlust und einen Ge-

winnst für das Einzelwesen verzeichnen lässt, so dass das sich Verändernde, das Einzelwesen, indem es eine Bestimmtheitsbesonderheit verliert, zugleich eine andere Bestimmtheitsbesonderheit gewinnt.

Sollten nun Gegner unseres Satzes von der Veränderung darauf hinweisen, dass ein Ding, das früher rot war, jetzt „farblos“ sei, oder, was früher ovale Form hatte, jetzt „formlos“ sei, so ist doch dieser Einwand im Grunde keiner, da, wie wir alle wissen, ein sogenanntes „farbloses“ Ding in Wahrheit doch eine besondere Farbe und ein sogenanntes „formloses“ doch eine besondere Form hat.

Ein anderer Einwand scheint berechtigter: „Wenn ein Stück Stahl magnetisch wird und nach einiger Zeit den Magnetismus verliert, wenn bei heranziehendem Gewitter die elektrische Spannung anwächst und sobald Sturm und Regen, Donner und Blitz verschwunden sind, ebenfalls verschwindet, wenn die Blätter der Bäume nicht bloss ihre Farbe wechseln, sondern absterben und zu Humus werden, wenn im höheren Alter der Mensch die Elastizität der Jugend verliert: kann man in solchen Fällen von Veränderung sagen, dass immer eine Besonderheit der Bestimmtheit an die Stelle der anderen träte?“ Wir antworten mit „Ja“.

Man prüfe nur diese Fälle: das Stück Stahl war magnetisch und ist jetzt nicht mehr magnetisch, hat also etwas verloren, was aber sagt dies weiter? „Magnetisch“ heisst ein Ding, das in besonderer Weise auf ein besonderes anderes Ding wirkt. Diese Wirkungsweise beruht für jedes Ding auf dessen besonderer Bestimmtheit, die wir als eine besondere Gruppierung seiner Stoffteilchen begreifen. Verliert nun ein Ding seinen „Magnetismus“, so heisst dies, es verliert seine, in jener besonderen Gruppierung der Stoffteile bestehende, besondere Bestimmtheit, zugleich aber tritt damit doch eine andere besondere Gruppierung der Teile, also eine andere besondere Bestimmtheit auf, und niemals ist das Stück Stahl ohne irgend eine besondere Gruppierung der Teile. Mit Recht wird in solchem Fall also von Veränderung im Sinne eines Besonderheitswechsels in der Bestimmtheit „Gruppierung der Teile“ des Einzelwesens gesprochen.

Ebenso steht es in den anderen angezogenen Fällen, wie sich jeder leicht durch eigene Prüfung überzeugen wird. Man

lasse sich nur nicht dadurch irre machen, dass in so vielen Fällen die Veränderung nur nach ihrer Verlustseite und nicht auch zugleich nach ihrer Gewinnseite zum Ausdruck gebracht wird.

So vernehmen wir nur, dass das Stück Stahl seinen Magnetismus verloren habe, dass die elektrische Spannung der Luft verschwunden sei, dass der Mensch die Elastizität seiner Jugend nicht mehr besitze. Durch diese Ausdrucksweise kann der Schein erweckt werden, als ob in der Tat nur ein Verlust und nicht auch ein Gewinnst für das Einzelwesen eingetreten sei, also die bisher vorhandene besondere Bestimmtheit nunmehr fehle, ohne dass für sie ein Ersatz eingetreten sei.

In Wahrheit aber findet sich bei keiner Veränderung in unserer Welt an Stelle der verlorenen Bestimmtheit ein „Nichts"; der horror vacui gilt für alles Geschehen d. i. für alle Veränderung in unserer Welt; eine besondere Bestimmtheit geht nie verloren, ohne dass eine andere, die mit ihr dasselbe Allgemeine teilt, für sie einträte.

Aus dem gegen unseren Satz von der Veränderung Angeführten haben wir aber einen Fall von vorneherein auszuschalten, weil er nicht eine Veränderung des Einzelwesens betrifft, den Fall nämlich, dass „die Blätter der Bäume absterben und zu Humus werden". Hier handelt es sich ja nicht um die Veränderung, sondern um das Aufhören eines Einzelwesens. „Veränderung" meint aber immer nur das Aufhören einer besonderen Bestimmtheit eines Einzelwesens, niemals indes das Aufhören eines Einzelwesens; von einem Hause, das abgebrochen ist, wird Niemand sagen, dass es sich verändert habe und ebenso nicht von „Blättern, die zu Humus geworden sind."

Noch einen anderen Einwand hat man gegen unseren Satz von der Veränderung erhoben: „Wenn ein Körper die geradlinige Bewegung verliert, so braucht er nicht in eine krummlinige zu verfallen, er kann auch überhaupt aufhören sich zu bewegen; Bewegung ist demnach eine intermittierende Bestimmtheit, die der Körper bald hat, bald nicht hat." Der Einwand berührt zwei besondere Fälle von Veränderung; von diesen entspricht der erste: „ein Körper verfällt aus einer geradlinigen in eine krummlinige Bewegung" durchaus unserem Satze von

der Veränderung, denn hier liegt Besonderheitwechsel in der Bestimmtheit des Körpers vor und das Allgemeine „Bewegung" bildet das eine Mal mit der Besonderheit „gradlinig", das andere Mal mit der Besonderheit „krummlinig" zusammen die besondere Bestimmtheit des Körpers. Der zweite Fall: „ein Körper, der sich bewegte, hört auf sich zu bewegen" scheint dagegen unserem Satze von der Veränderung zu widersprechen. Bei näherer Prüfung aber ergibt sich doch, dass dem Körper zwar die „Bewegung" verloren, jedoch auch zugleich die „*Ruhe*" gewonnen sei; die besondere Bestimmtheit „Bewegung" hat also der besonderen Bestimmtheit „Ruhe" Platz gemacht.

Die beiden in dem Einwand aufgeführten Fälle von Veränderung sind, was nicht zu übersehen ist, *verschiedenartige*. Der erste Fall bedeutet eine *Bewegungsveränderung*, hier ist „Bewegung schlechtweg" das Allgemeine der beiden besonderen Bestimmtheiten des Körpers, die in Betracht kommen, nämlich der geradlinigen und der krummlinigen Bewegung. In dem zweiten Falle aber bedeutet „Bewegung" *die eine besondere* Bestimmtheit des Körpers gegenüber der anderen *besonderen*, die an ihre Stelle tritt und die wir „*Ruhe*" nennen; hier liegt also gar *keine Bewegungsveränderung* des Körpers vor. Um aber auch diesen Fall von Veränderung als einen besonderen zum Ausdruck zu bringen, haben wir das Allgemeine zu bezeichnen, das den beiden Bestimmtheiten des Körpers, „Bewegung" und „Ruhe", gemeinsam sein, und nach dem diese besondere Veränderung genannt werden muss. Freilich steht uns ein einzelnes Wort zur Bezeichnung jenes Allgemeinen nicht zur Verfügung, wir bezeichnen es am einfachsten als „Örtlichkeit des Dinges in aufeinander folgenden Augenblicken". Das bewegte Ding zeigt in aufeinander folgenden Augenblicken *verschiedene*, das ruhende Ding ein und *dieselbe* Örtlichkeit. Dass wir in solchen Fällen von Veränderung, in denen es sich um Ruhe und Bewegung handelt, meistens entweder nur den Verlust oder nur den Gewinn, den der Körper erfährt, ausdrücklich aussprechen — „er hat die Bewegung verloren", oder „er ist zu Ruhe gekommen", und „er hat die Ruhe verloren", oder „er ist in Bewegung gekommen" — dies erscheint uns mit Recht ausreichend zur Kennzeichnung des Falles, weil wir ja nur zwei Besonderheiten des Allgemeinen

„Örtlichkeit in aufeinander folgenden Augenblicken“ kennen, weil jeder also, der da hört, dass ein Ding die Bewegung verloren habe, ohne weiteres auch weiss, dass es sich in Ruhe befinden, und ebenso, wenn gesagt wird, das Ding sei ruhelos, dass es in Bewegung sein müsse.

Es liegt auf der Hand, dass auch der Fall von Veränderung, in dem die „Bewegung“ dem Dinge verloren geht, unserem Satze von der Veränderung sich zwanglos füge. Man hat es nun wohl, indem man die beiden, zuletzt zur Sprache gebrachten Fälle von Veränderung gegeneinander hält, verwunderlich gefunden, dass im ersten Falle die „Bewegung“ nicht verloren gehe, sondern (als das Allgemeine der für diese Veränderung in Betracht kommenden besonderen Bestimmtheiten) bestehen bleibe, während im zweiten Falle die „Bewegung“ doch verloren gehe, dass somit die Bewegung das eine Mal bei der Veränderung des Dinges verschwinde, während sie das andere Mal dem Dinge behalten bleibe. Ich verstehe indes nicht, was hieran Verwunderliches sei; es sind doch ja auch die beiden Veränderungen verschiedenartige! Eine Bestimmtheit, wie „Bewegung“, wenn sie auch in jedem Falle einer Bewegungsveränderung des Dinges das Allgemeine der beiden hier in Betracht kommenden besonderen Bestimmtheiten ausmacht und daher als die in dieser Veränderung beharrende Bestimmtheit des Dinges erscheint, ist darum doch noch nicht als eine mit diesem Dinge selbst ausharrende d. i. als eine ihm unverlierbare Bestimmtheit anzusprechen. Ob eine Bestimmtheit unverlierbar sei, kann niemals dadurch, dass sie in einer besonderen Veränderung ihres Einzelwesens das beharrende Allgemeine darstellt, entschieden werden, sondern einzig und allein durch den Nachweis, dass sie einfach, d. i. schlechthin unzerlegbar ist.

Viele andere Bestimmtheiten wird es noch geben, die, wie „Bewegung“, für eine besondere Veränderung das Allgemeine der dabei in Frage kommenden besonderen Bestimmtheiten ausmachen, die aber wiederum für andere besondere Veränderung eine der dabei in Frage kommenden besonderen Bestimmtheiten selbst bilden. Ich weise zum Beleg hin auf die Bestimmtheit „Grün“ in ihrem begrifflichen Verhältnis einerseits zur Bestimmtheit „Hellgrün“ und „Dunkelgrün“, andererseits zur

Bestimmtheit „Farbe“. Hier ist leicht ersichtlich, dass „Grün“ in zwei verschiedenen Veränderungen in verschiedener Weise zur Sprache kommen kann, bei der „*Grün*veränderung“ des Dinges ist „Grün“ das *Allgemeine* der zwei in Frage kommenden besonderen Bestimmtheiten „hellgrün“ und „dunkelgrün“, bei der „*Farben*veränderung“ des Dinges dagegen erscheint „Grün“ als eine der zwei in Frage kommenden *besonderen* Bestimmtheiten „grün“ und etwa „rot“. Die Möglichkeit solcher Doppelrolle bei Veränderung von Einzelwesen besteht, mit Ausnahme der einfachen, auch für jede andere Bestimmtheit.

Die einfache Bestimmtheit ihrerseits wird freilich immer nur das Allgemeine der zwei bei einer Veränderung in Frage kommenden besonderen Bestimmtheiten sein, niemals aber als eine der beiden besonderen Bestimmtheiten selber erfunden werden können, eben weil ja ein Besonderheitswechsel in ihr als der *einfachen* Bestimmtheit nicht möglich ist.

Alle einfachen Bestimmtheiten sind dem Einzelwesen unverlierbar, sie bilden also gleichsam seinen eisernen Bestand jenseits der Verlust- und Gewinnstlinie der veränderlichen Einheit. Welche Bestimmtheit aber einfach sei, das lässt sich nur soweit entscheiden, als es uns nicht gelingt, eine Bestimmtheit in Allgemeines und Besonderheit zu zerlegen. Bei jeder Zerlegungsprobe dürfen wir aber vor allem auch nicht vergessen, dass wir uns zu hüten haben, etwas für das Allgemeine einer Bestimmtheit, also selber für (allgemeinere) *Bestimmtheit* des Einzelwesens auszugeben, was in Wahrheit gar nicht als eine Bestimmtheit von Einzelwesen gedacht werden kann. In diesen Irrweg verliert sich aber, wer z. B. „Farbe schlechtweg“, „Gestalt schlechtweg“, „Ort schlechtweg“ nicht schon für *einfache* Bestimmtheiten des Dinges hält, sondern in dem *Begriffe* „Merkmal“ oder auch „Seiendes“ das „Allgemeine“ jener Bestimmtheiten „Farbe, Ort und Gestalt schlechtweg“, also gegenüber diesen eine noch allgemeinere Bestimmtheit des Dinges gefunden zu haben meint.

Wenn sich nur, wie gesagt, „Merkmal“ oder „Seiendes“ als *Bestimmtheit* von Einzelwesen begreifen liesse! Was sich als das Allgemeine einer Dingbestimmtheit bewahrheiten soll, muss doch selber als eine (allgemeinere) Dingbestimmtheit zu verstehen sein. Aber an dem Versuch, „Merkmal“ und „Seiendes“, als

eine Dingbestimmtheit zu begreifen, muss Jeder verbluten. „Merkmal“ und „Seiendes“ bezeichnen zwar Begriffe, wie auch „Farbe“, „Ort“ und „Gestalt“, indes sie bedeuten nicht, wie diese, Bestimmtheiten von Einzelwesen. Wohl kann ich die Bestimmtheit des gegebenen Einzelwesens auch unter den Begriff „Merkmal“ oder „Seiendes“ bringen, aber diese Begriffe gehören selber doch niemals zum Begriff des Einzelwesens, können daher niemals selber für Bestimmtheiten von Einzelwesen unserer Welt gelten.

Nach diesen Darlegungen halten wir nun die Allgemeingültigkeit unseres Satzes von der Veränderung: „Veränderung des Einzelwesens ist Besonderheitswechsel in der Bestimmtheit des Einzelwesens“: für völlig gesichert, und wir stehen daher auch zu der Behauptung: Jedes Einzelwesen unserer Welt, das sich verändert, verliert eine Bestimmtheitsbesonderheit und gewinnt zugleich eine andere Bestimmtheitsbesonderheit eines und desselben Allgemeinen, das seinerseits als allgemeinere Bestimmtheit gegenüber den bei der Veränderung in Frage kommenden besonderen Bestimmtheiten, wie z. B. „Farbe schlechtweg“ gegenüber Grün und Rot, am Einzelwesen sich erweisen muss.

§ 4.

Unmittelbar und mittelbar Gegebenes.

Alles Besondere unserer Welt, sowohl das Einzelwesen als auch die Bestimmtheit, ist einerseits entweder unmittelbar oder mittelbar Gegebenes und andererseits entweder Anschauliches, im Raum Gegebenes, oder Nichtanschauliches, nicht im Raum Gegebenes unserer Welt.

Einem jedem unter uns ist, was alles er in seiner Welt hat, nur zum Teil unmittelbar Gegebenes. Zu dem unmittelbar Gegebenen unserer Welt gehört, was als sinnlich Gegebenes bezeichnet zu werden pflegt; wir können dies auch Wahrgenommenes oder „Wahrnehmung“ nennen, wenn eben, wie hier geschehen soll, die beiden Worte

nur auf dasjenige unmittelbar Gegebene, das *durch die Sinne vermittelt* wird, bezogen werden. Man stosse sich aber nicht daran, und sehe es nicht für einen Widerspruch an, dass das unmittelbar Gegebene „vermittelt“ sein soll. „Unmittelbarkeit“ des Gegebenseins hat hier keineswegs den Sinn, dass eine Vermittlung des Gegebenseins schlechtweg ausgeschlossen sei, sondern sagt nur, dass dies Gegebensein uns nicht durch Anderes, das uns vorher gegeben sein müsste, vermittelt werde.

Das unmittelbar Gegebene kennzeichnet sich nun einem jeden von uns, soweit es Wahrnehmung d. i. sinnlich Vermitteltes ist, als „*im Raum Gegebenes*“ d. i. „Anschauliches“. Wie jene beiden Worte, so gelten uns auch diese beiden für gleichdeutig. Das „im Raum Gegebene“ meint aber nicht nur blosses *Raum*gegebenes, sondern auch alles andere, was als eine „anschauliche“ Bestimmtheit, wie Farbe, Ton u. s. f. sich bietet, die stets mit *Ortbestimmtheit verknüpft* und daher an Räumlichem gegeben ist.

„Im Raum Gegebenes“ also ist uns gleichdeutig mit „Anschaulichem“, was auch dem Sprachgebrauch entspricht. Wollte man einwenden, dass doch nach dem Vorgange Kants nicht nur das im *Raum*, sondern auch das in der *Zeit* Gegebene, Anschauliches heisse, so begegnen wir diesem Einwand mit dem Hinweis, dass das „in der Zeit“ Gegebene in das Gebiet des „Anschaulichen“ nur hineingezogen werden kann, wenn es als „im Zeit*raum*“ Gegebenes vorgestellt wird.

Ich weiss nun wohl, dass das Wort „Wahrnehmung“ vielfach eine weitere Anwendung erfährt, als es hier geschieht. Über das „im Raum Gegebene“ hinaus wird dann alles, soweit es nur *unmittelbar* Gegebenes ist, Wahrnehmung genannt. Man heisst nun das „unmittelbar im Raum Gegebene“ *äussere* Wahrnehmung und kennt neben dieser eine „innere“ Wahrnehmung, die man, wie jene, ebenfalls durch einen „Sinn“ vermittelt denkt, indem auch von einem „äusseren“ und einem „inneren“ Sinn geredet wird. Auf diesem Standpunkt bilden „*unmittelbar* Gegebenes“ und „*sinnlich* Gegebenes“ Wechselbegriffe, ihm wird alles, was *unmittelbar* Gegebenes ist, auch *sinnlich Vermitteltes* sein müssen.

Wir sträuben uns indes unwillkürlich das Wort „*sinnlich* Gegebenes“ soweit zu dehnen und nicht auf das „im Raum

Gegebene", soweit dies eben unmittelbar Gegebenes ist, zu beschränken. Dazu veranlasst uns eben die Tatsache, dass wir in unserer Welt wohl auf das, was man den „äusseren" Sinn nennt, nicht aber auf einen „inneren" Sinn treffen, weshalb es uns eben unmöglich ist, bei dem Worte „innerer Sinn" etwas Tatsächliches zu denken. Aus demselben Grunde kommen wir auch dazu, wenn vom „sinnlich" Gegebenen die Rede ist, nur dasjenige unmittelbar Gegebene, das ein „im Raum Gegebenes ist", heranzuziehen. Weil uns in Wahrheit jede Tatsachenunterlage und jeder Tatsachenanhalt für den „inneren Sinn" fehlt, so werfen wir mit Recht die Unterstellung eines „inneren Sinnes" und damit auch die Unterstellung einer „inneren Wahrnehmung" über Bord. Man spricht in dem hülflosen Drange, Wirklichkeitsboden unter die Füsse zu bekommen, wohl auch von dem „inneren Auge" und dem „inneren Ohr" als den Vermittlern der „inneren Wahrnehmungen": Hirngespinste dieser Art erscheinen schon durch sich selbst gerichtet. Uns gelten daher „äusserer Sinn" und „äussere Wahrnehmung" sowie „Sinnwahrnehmung" für überschüssige Worte, die nicht mehr sagen können, als die einfachen Worte „Sinn" und „Wahrnehmung", wenn anders „Wahrnehmung" das sinnlich Vermittelte und demnach das unmittelbar gegebene Anschauliche besagen soll.

Wie nämlich „innere Wahrnehmung", so werden wir ebenfalls „innere Anschauung" nicht anerkennen, weil auch sie auf der irrigen Voraussetzung eines „inneren" Sinnes beruht. Auch „Anschauung" und „Anschauliches" beschränkt sich uns daher auf das sinnlich oder im Raum Gegebene unserer Welt.

„Wahrnehmung" oder „Wahrgenommenes" und Anschauliches fallen aber, auch unserem Sprachgebrauch nach, nicht etwa zusammen. Zwar ist alles Wahrgenommene Anschauliches, nicht aber alles Anschauliche Wahrgenommenes. Wahrnehmung bezeichnet ausschliesslich unmittelbar Gegebenes, „Anschauliches" aber umfasst auch ein „im Raum Gegebenes", das nicht unmittelbar, sondern mittelbar Gegebenes ist. „Anschauliches" also und „im Raum Gegebenes" deckt sich völlig, „Wahrnehmung" oder „Wahrgenommenes" aber bedeutet nur das unmittelbar gegebene Anschauliche.

Ein jeder kennt in seiner Welt „im Raum Gegebenes",

das nicht unmittelbar Gegebenes, also nicht Wahrnehmung ist. Dieses, das dem Wahrgenommenen als ein anderswie Gegebenes gegenübersteht, gehört zu dem erschlossen Gegebenen unserer Welt. Zu der Aufteilung des im Raum Gegebenen oder Anschaulichen in Wahrgenommenes und Erschlossenes bemerke ich, um etwaiges Missverständnis zu vermeiden, dass diese Unterscheidung nicht mit der psychologischen Einteilung „Wahrnehmung und Vorstellung" zusammenfällt. Nicht um eine besondere psychologische Sache handelt es sich hier, sondern um die allgemeine oder philosophische Frage in betreff des verschieden Gegebenen in unserer Welt.

Wenn wir sagen, das Erschlossene sei das mittelbar Gegebene, so meinen wir eben wieder damit, sein Gegebensein sei für uns bedingt durch vorausgehendes, uns unmittelbar Gegebenes, an dem wir zunächst die Begriffe gewonnen haben, mittels derer jenes dann erst von uns erschlossen wird. Wir wissen ja, dass überhaupt nur das von uns erschlossen werden kann, dessen Begriff sich uns schon am unmittelbar Gegebenen offenbart hat, der uns somit schon bekannt ist. Daraus folgt, dass alle Begriffe, in denen wir Menschen all das Besondere unserer Welt erfassen, samt und sonders dem uns unmittelbar Gegebenen entstammen. Diese Begriffe also sind eben der Schlüssel und zwar der alleinige Schlüssel, der uns von der Welt das, was nicht unmittelbar Gegebenes ist, erschliessen lässt. Wenn ich ein Gefährt in die Strasse, in der ich gehe, einbiegen sehe, so erschliesse ich eine dort bei jenem Hause, wo ich den Wagen sehe, in meine Strasse einmündende Strasse. Besässe ich den Begriff „Strasse" nicht, so würde es mir nicht möglich gewesen sein, jene Strasse zu erschliessen. Leverrier erschloss den Planeten Neptun; hätte er nicht aus seinem unmittelbar Gegebenen den Begriff „Planet" schon besessen, so würde er sich diesen Planeten nicht haben erschliessen können. Wohl ist es uns also möglich, Gegebenes zu erschliessen, unter keinen Umständen aber können wir ein begrifflich Neues erschliessen.

Das Erschlossene unter dem „im Raum Gegebenen" hat also zur notwendigen Voraussetzung seines Gegebenseins Wahrnehmung oder sinnlich Gegebenes.

Das Anschauliche unserer Welt haben wir aber in unmittel-

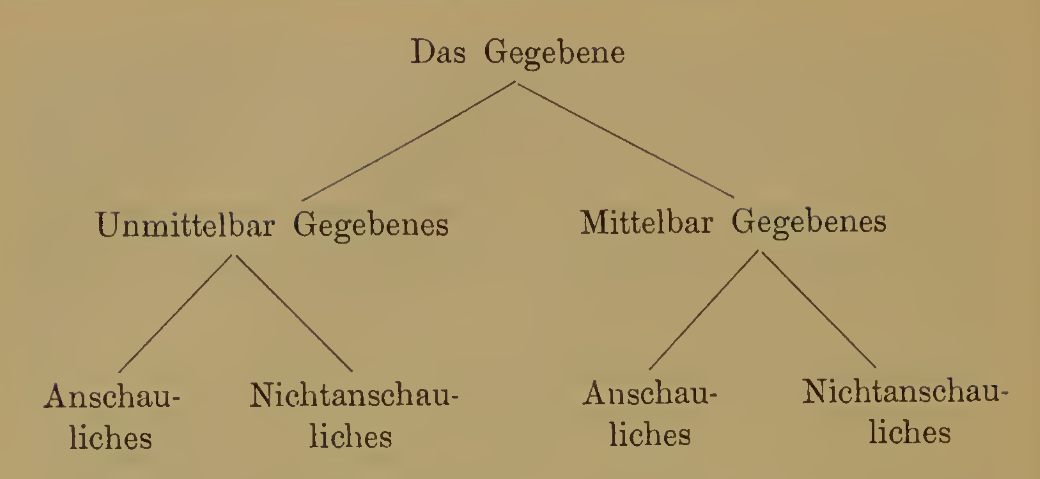
bar oder sinnlich Gegebenes und in mittelbar oder erschlossen Gegebenes völlig aufgeteilt vor uns. Indes mit dem Anschaulichen ist unsere Welt keineswegs schon erschöpft. Noch etwas völlig anderes gehört zu ihr, dessen Begriffe nicht im Anschaulichen sich finden, das daher auch nicht auf Grund des Anschaulichen Erschlossenes sein kann. Um zunächst nur das völlige Anderssein dieses Gegebenen gegenüber dem Anschaulichen zum Ausdruck zu bringen, nennen wir es vorerst das Nichtanschauliche unserer Welt.

Ist die Behauptung wahr, dass unter dem Besonderen in unserer Welt auch Nichtanschauliches sich finde, so versteht es sich nun von selbst, dass auch unter dem unmittelbar Gegebenen Nichtanschauliches anzutreffen sein müsse. Denn Nichtanschauliches, das unter dem Erschlossenen unserer Welt etwa sich fände, könnte ja nicht auf Grund des begrifflich völlig Anderen, des Anschaulichen, erschlossen sein, sondern nur auf Grund von Begriffen, die aus begrifflich ihm gleichen unmittelbar Gegebenem, also aus unmittelbar gegebenem Nichtanschaulichen gewonnen wurden. Findet sich daher überhaupt Nichtanschauliches in unserer Welt, so muss unter allen Umständen unmittelbar gegebenes Nichtanschauliches in ihr nachzuweisen sein.

Es gibt eine Metaphysik, — wir nennen sie den Materialismus —, die nur Anschauliches in unserer Welt findet, aber ich meine, schon die Tatsache, dass der Mensch zu der Behauptung des begrifflich völlig Anderen d. i. des Nichtanschaulichen kommt, führt darauf, solches Nichtanschauliche müsse in unserer Welt zu finden sein.

Die Frage des Nichtanschaulichen als unmittelbar Gegebenen unserer Welt wird uns bald besonders beschäftigen; hier soll nur ganz allgemein das Nichtanschauliche als ein Besonderes unserer Welt und zwar auch als unmittelbar gegebenes hingestellt werden.

Wir teilen demnach das Besondere unserer Welt, sei es Einzelwesen, sei es Bestimmtheit, in folgender Weise auf:



§ 5.

Seele als unmittelbar Gegebenes.

Das Besondere, mit dem es die Psychologie zu tun hat, gehört zu dem Nichtanschaulichen unserer Welt und ist jedem von uns als unmittelbar Gegebenes bekannt unter der herkömmlichen Bezeichnung „Ich denke, fühle und will.

Dieses unmittelbar Gegebene „Ich denke, fühle und will", ist es aber auch allein, das jeden von uns den Begriff „Seele", soweit mit diesem Wort eben Nichtanschauliches gemeint ist, gewinnen lässt. An der eignen Seele allein ersteht also Jedem der Begriff „Seele".

Überblicken wir das Gegebene in seiner Gesamtheit, so ergibt sich, wie wir sahen, dass mit dem sinnlich Gegebenen und dem auf Grund dessen erschlossen Gegebenen — beides zusammen macht das Anschauliche unserer Welt aus — diese Welt nur zu einem Teil getroffen ist; ein Anderes noch findet sich, das weder zum sinnlich Gegebenen selbst, noch zu dem, was auf Grund dessen ein erschlossen Gegebenes ist, gehört: das „Nichtanschauliche". Ein jeder kennt es, er nennt es in den Worten „Ich denke, fühle und will". Dass dies ein unmittelbar Gegebenes sei, wird ohne weiteres zugestanden werden. Was nun unter „Ich denke, fühle und will" verstanden werden müsse, bleibe hier noch dahingestellt; es genügt, dass jeder mit

diesen Worten ein Besonderes seiner Welt, das ihm unmittelbar Gegebenes ist, meint.

Aber nicht nur das ist über allen Zweifel erhaben, dass das „Ich denke, fühle und will“ jedem ein unmittelbar Gegebenes sei, sondern auch darin sollte endlich Einstimmigkeit herrschen, dass dieses nicht zum sinnlich Gegebenen gehört. Jeder prüfe nur, was er in dem „Ich denke, fühle und will“ unmittelbar hat. Niemand wird behaupten, dass er sich denken, fühlen und wollen entweder sehe, höre, rieche, schmecke, taste oder sonstwie sinnlich spüre. Und doch kann niemand leugnen, dass er denke, fühle und wolle.

Diese einem Jeden bekannte Tatsache des unmittelbaren Gegebenseins von „Ich denke, fühle und will“ als eines Nichtanschaulichen müssen wir in ihrer Unleugbarkeit zu allererst hier feststellen. Ist sie doch der eigentliche Mutterboden aller psychologischen Forschung.

Wir wissen freilich, dass gar oft der Versuch gemacht ist, auch dieses Gegebene unserer Welt als ein Anschauliches, als besonderes Ding oder auch als besondere Bestimmtheit eines Dinges zu begreifen. Aber selbst bei diesem Vorhaben wird den Beteiligten ohne Schwierigkeit das Zugeständnis abgenötigt werden können, dass „Ich denke, fühle und will“ wenigstens in seinem unmittelbar Gegebensein sich doch nicht anschaulich biete. Weiteres Zugeständnis aber wird auch von uns zunächst gar nicht gefordert.

Diesem unmittelbar gegebenen Nichtanschaulichen pflegen wir den Namen „Seele“ zu geben. Wir alle verstehen unter Seele immer ein Besonderes unserer Welt, dessen Begriff uns, wie alle Begriffe überhaupt, an dem unmittelbar Gegebenen aufgeht. Das für den Begriff „Seele“ dabei in Betracht kommende unmittelbar Gegebene bedeutet einem Jeden von uns aber allein jenes von ihm ausgesprochene Besondere „Ich denke, fühle und will“. Und was auch von einem Jeden auf Grund von erschlossenem Nichtanschaulichen nach Massgabe dessen, was er von „Seele“ unmittelbar erfahren, an Erkenntnis zugelegt werden mag, jenes unmittelbar gegebene Besondere, das er seine eigene Seele nennt, das „Ich denke, fühle und will“, bleibt doch der feste Angelpunkt, dem sich alles Hinzukommende begrifflich anfügen muss, wenn nicht in seinen Begriff „Seele“ der Widerspruch einziehen soll.

Wie wir schon andeuteten, haben wir nicht nur unmittelbar, sondern auch mittelbar gegebenes Nichtanschauliches; wir wissen in der Tat nicht nur von der eigenen Seele, sondern auch von anderen Seelen. Die Möglichkeit, mittelbar gegebenes Nichtanschauliches zu haben, ist für uns ja im allgemeinen durch die Tatsache des unmittelbar gegebenen Nichtanschaulichen, unserer eigenen Seele, schon gesichert, insofern diese uns den Begriffsschlüssel für das Besondere, was überhaupt noch sonst „Seele“ in unserer Welt ist, liefert.

Die Tatsache der eigenen Seele und der aus ihr gewonnene Begriff „Seele“ reichen aber doch nicht für uns aus, um die Tatsache des erschlossenen Nichtanschaulichen zu verstehen. Wie kommen wir, fragt man, dazu, was veranlasst uns, dass wir noch anderes Nichtanschauliches erschliessen?

Hier steht es nun nicht so, wie beim Anschaulichen unserer Welt, wo das unmittelbar gegebene Anschauliche schon eine Vielzahl von Dingen bietet; unmittelbar gegebenes Nichtanschauliches ist einem Jeden nur eine Seele, aber keine Vielzahl von Seelen. Was ist es nun, das uns hinüberhilft zu anderen Seelen? Die Antwort muss uns der Mensch geben, der Anschauliches und Nichtanschauliches, Ding und Seele zugleich ist.

§ 6.

Der Mensch.

Der Mensch ist ein Einzelwesen, das sowohl Anschauliches als auch Nichtanschauliches aufweist, sowohl leibliches als auch seelisches Wesen ist, aus Leib und Seele besteht. Als Einzelwesen stellt der Mensch eine Einheit von besonderen Augenblickeinheiten im Nacheinander dar und jede seiner Augenblickeinheiten erscheint, da der Mensch im besonderen ein zusammengesetztes Einzelwesen ist, als Einheit von mehreren Augenblickeinheiten im Zugleich. Während aber das zusammengesetzte rein anschauliche Einzelwesen, das zusammengesetzte Ding, in seiner Augenblickeinheit gleichartige besondere Augenblickeinheiten im Zugleich aufweist, bietet das menschliche

Einzelwesen in seiner Augenblickeinheit völlig ungleichartige, nämlich anschauliche und nichtanschauliche Augenblickeinheit, im Zugleich.

Dass jeder Mensch das ihm unmittelbar gegebene Nichtanschauliche zu sich, dem besonderen Einzelwesen, rechnet, ist eine unbestreitbare Tatsache; er nennt jenes deshalb auch seine Seele, gleichwie er von dem zu ihm gehörigen Anschaulichen als seinem Leibe redet.

Selbst das kokette Wort von der „Psychologie ohne Seele" steht hiermit nicht in Widerspruch, denn es will nicht das Besondere „Seele" als Tatsächliches leugnen, — wie könnte es sonst auch von Psychologie d. i. Seelenlehre sprechen —, sondern nur zum Ausdruck bringen, dass das Tatsächliche „Seele" nicht ein besonderes Einzelwesen „Seele" sei.

Indem wir also von der „Seele des Menschen" als Besonderem in unserer Welt ausgehen, greifen wir unsererseits doch in keiner Weise schon der Frage vor, wie dieses Tatsächliche „Seele" als Besonderes zu begreifen sei.

Ob dieses demnach Einzelwesen oder Bestimmtheit sei, das ist Sache einer erst vorzunehmenden Prüfung. Erwiese sich aber auch „Seele" als eine Bestimmtheit, so würde diese Entdeckung uns noch keineswegs hindern, von der „Seele des Menschen" zu sprechen, wie wir auch unbeanstandet von der „Bewegung" des Dinges reden, die doch zweifellos nichts weiter als eine Bestimmtheit des Dinges ist.

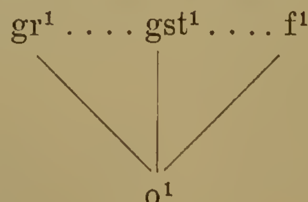
Die allgemeine Frage, was überhaupt Seele sei, ob Einzelwesen oder Bestimmtheit von Einzelwesen, wird sich für uns zunächst auf die besonderen zuspitzen, was unsere Seele sei, da einem Jeden von uns nur die eigene Seele als unmittelbar Gegebenes sich bietet. Nur aus unmittelbar Gegebenem aber gewinnen wir bekanntlich die Begriffe, in denen alles Besondere unserer Welt sich fassen lässt.

Steht es so, dann werden wir nicht umhin können, die Frage nach der Seele zur Frage nach dem Menschen zu erweitern, um uns darüber klar zu werden, wie der Mensch als besonderes Einzelwesen begriffen werden müsse.

Dass der Mensch ein besonderes Einzelwesen bedeute, steht fest. Die Frage ist nun, ob er einfaches oder zusammengesetztes Einzelwesen sei.

Wir nennen „Einzelwesen“, was *Veränderliches* ist, und haben gefunden, dass dieses als eine Einheit von *Augenblickeinheiten* im *Nacheinander* und wiederum jede dieser Augenblickeinheiten als eine Einheit von *Bestimmtheiten* im *Zugleich* sich erweise, ob nun das Einzelwesen ein zusammengesetztes oder ein einfaches sei. So lehrte uns die Betrachtung der anschaulichen oder Ding-Welt. Der Dingaugenblick nun ist eine Einheit, ein *notwendiges* Zusammen von völlig ungleichartigen Bestimmtheiten; die Notwendigkeit verstehen wir aber erst, wenn wir den *Einheitsgrund* des Dingaugenblicks gefunden haben.

Auch für diese Untersuchung wollen wir uns wieder auf das *gesehene* Ding beschränken. Seine Augenblickeinheit als ein Zusammen von ganz ungleichartigen Bestimmtheiten haben wir schon kennen gelernt; wir fanden besondere Grösse, besondere Gestalt, besondere Farbe, besonderen Ort: gr^1, gst^1, f^1, o^1. Fragen wir, wie es komme, dass diese so völlig verschiedenen Bestimmtheiten in Einheit zusammen sind, so finden wir den Grund dieser Einheit in der Ortbestimmtheit (o^1), die mit einer jeden der anderen Bestimmtheiten besonders verknüpft sich zeigt und durch sich auch diese anderen unter einander verknüpft sein lässt. Die Notwendigkeit des Zusammens all dieser Bestimmtheiten spricht sich also in dem Satze aus: Wenn von mehreren Bestimmtheiten eine jede mit einer und derselben „dritten“ Bestimmtheit verknüpft ist, so sind sie auch untereinander verknüpft, und alle zusammen bilden demnach eine besondere Einheit. Wir nennen somit in unserem Beispiel den besonderen Ort (o^1) die *einheitstiftende* Bestimmtheit der Augenblickeinheit, die sich folgendermassen darstellen lässt:

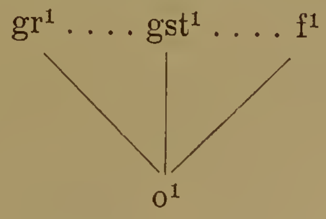


Dieser Fall aber kann für die Dingwelt vorbildlich sein, denn in jedem Dingaugenblick bestätigt es sich, dass ein besonderer *Ort*

die *einheitstiftende Bestimmtheit* des betreffenden Dingaugenblickes bilde. Wenn wir aber der Ortbestimmtheit diese Bedeutung zuerkennen, so darf es nicht dahin verstanden werden, als ob die übrigen Bestimmtheiten des Dingaugenblickes zunächst von einander getrennt („disjecta membra“) uns gegeben wären und erst dann auf Grund des besonderen Ortes von uns zur Einheit zusammengefügt seien. Vielmehr soll nur damit zum Ausdruck gebracht werden, dass der Ort für den Dingaugenblick als diese besondere Einheit von grundlegender Bedeutung, mit anderen Worten, sein *Einheitsgrund* sei.

Unser Satz vom Orte als dem Einheitsgrunde des Dingaugenblicks besteht nicht nur zu Recht, wenn es sich um einfaches Einzelwesen der Dingwelt handelt, sondern hat ebenso Geltung für die Dinge, die zusammengesetzte Einzelwesen sind. Denn wenn auch deren Augenblickeinheit als ein Zusammen von mehreren Augenblickeinheiten *im Zugleich* sich darstellt, so gilt doch eben wegen ihrer *Gleichartigkeit*, da sie ja samt und sonders *Ding*augenblickeinheiten sind, für ihr Zusammen ebendasselbe Gesetz der Einheit.

Zur Dingwelt gehört auch der menschliche Leib, auch er ist anschauliches Einzelwesen; wenigstens fügt sich das, was wir als den Leib des Menschen zu denken gewohnt sind, ohne Zwang unserem Begriffe von Ding und Dingaugenblick. Wir können demnach auch den einzelnen Augenblick dieses Anschaulichen, sofern es wiederum nur als *gesehenes* bestimmt werden soll, für eine Einheit erklären, deren einheitstiftende Bestimmtheit seine besondere Ortbestimmtheit bildet, und die selber sich zwanglos dem Schema fügt:



Zum menschlichen Einzelwesen aber gehört, wie wir wissen, auch das Besondere, das Jeder im „Ich denke, fühle und will“ zum Ausdruck bringt und „seine“ Seele nennt. Wie steht nun dieses zu dem anderen Besonderen des menschlichen Einzelwesens, dem Leibe, der doch schon für sich allein als Einzel-

wesen zu begreifen ist? Ist etwa Seele nur die Summe der Bestimmtheiten „Denken", „Fühlen" und „Wollen", die vielleicht mit jenen anderen Bestimmtheiten „Grösse", „Gestalt" und „Farbe" zusammen eine einfache Augenblickeinheit darstellen? Setzen wir den Fall, es wäre so, dann müssten Denken und Fühlen und Wollen auch mit derjenigen Ortbestimmtheit ein jedes besonders verknüpft sich bieten, die schon von uns als der Verknüpfungsgrund für die besondere Grösse, Gestalt und Farbe des in Frage stehenden Einzelwesens erkannt ist. Denn ohne diese Selbigkeit der Ortbestimmtheit, ohne den Ort als das tertium unionis, wäre die angebliche einfache Augenblickeinheit von Grösse, Gestalt, Farbe, Denken, Fühlen und Wollen schlechterdings nicht zu fassen.

Nun findet sich aber in dem unmittelbar Gegebenen unserer Welt niemals Denken, Fühlen und Wollen mit einer Ortbestimmtheit besonders verknüpft: an dieser Tatsache lässt sich nicht rütteln. Wer uns, wenn wir sagten „Ich denke, fühle und will" fragte: Wo ist dies Denken, Fühlen und Wollen — sicherlich würden wir nicht imstande sein, etwas anderes zu antworten als: es ist nirgends. Die Frage selbst gehört eben zu jenen, die, um mit Kant zu sprechen „den unbehutsamen Anhörer zu ungereimten Antworten verleiten und den belachenswerten Anblick geben, dass einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält". Die Frage nämlich, so oft sie auch schon gestellt sein mag, ist auch selber ungereimt, wie die Antworten, die etwa gegeben wurden und das „Denken" ins Gehirn oder das „Fühlen" ins Herz des Menschen verlegten; können sie doch niemals die allein stichhaltige Probe bestehen, die Probe am unmittelbar Gegebenen.

Wäre in Wahrheit das Besondere, welches den Namen Denken trägt, im Gehirn, also mit einer besonderen Ortbestimmtheit verknüpftes Gegebenes, so müsste Jedem, wann er sich als „Ich denke" weiss, auch der angebliche Ort des Denkens, die Gehirngegend, unmittelbar Gegebenes sein und Keinem müsste es irgendwelche Schwierigkeit machen, anzugeben, wo sein Denken sei. Sagte er z. B. „Ich denke über einen Hausbau nach", so müsste ihm etwa ein Gehirnort Mitgegebenes sein, wie doch Niemand eine besondere Grösse, Gestalt, Farbe ohne einen besonderen Ort als Mitgegebenes denken kann. So viel

aber steht fest, dass das unmittelbar gegebene Nichtanschauliche niemals mit einer Ortbestimmtheit zur Einheit verknüpft sich uns bietet.

Es besteht aber das Gesetz: Was in seinem unmittelbaren Gegebensein nicht an einem Ort ist, kann auch nicht als erschlossenes Gegebenes an einem Ort sein. Daraus folgt, dass jede Behauptung, die das Besondere, das wir Seele nennen, an irgend welchem Orte des menschlichen Leibes oder überhaupt irgendwo gegeben sein lässt, ungereimt ist.

Kann demnach das Nichtanschauliche „Seele" in keiner seiner Bestimmtheiten an einem Orte sein, so erscheint ausgeschlossen, dass es mit denjenigen Bestimmtheiten unserer Welt, die als besondere Grösse, Gestalt und Farbe uns gegeben sind, eine einfache Augenblickeinheit bilde, und somit ist es auch ausgeschlossen, dass seelische Bestimmtheiten als besondere Bestimmtheiten des menschlichen Leibes mit Grösse, Gestalt, Farbe u. s. f. zusammen auftreten. Dazu fehlt es eben an der gemeinschaftlichen einheitstiftenden Bestimmtheit, ohne die uns einfache Augenblickeinheit nicht als möglich erscheint. Ortbestimmtheit, die freilich als Verknüpfungsgrund für die anschaulichen Bestimmtheiten Grösse, Gestalt, Farbe besteht, kann ja gar nicht Einheitsgrund für nichtanschauliche Bestimmtheiten sein, weil diese nicht mit Ortbestimmtheit verknüpft gegeben sind. Ein gemeinsamer Einheitsgrund für Denken, Fühlen, Wollen und Grösse, Gestalt, Farbe in einfacher Augenblickeinheit ist aber überhaupt nicht zu finden.

Man wende nicht ein, dass doch jeder von uns sage: „Ich, diese Augenblickeinheit, habe eine Grösse, eine Gestalt, eine Farbe, einen Ort, einen Gedanken, ein Gefühl, einen Willen", und dass mithin von ein und demselben Einzigen alle diese Bestimmtheiten, sowohl die anschaulichen als auch die nichtanschaulichen, ausgesagt werden und gelten; es müsse also in dieser Augenblickeinheit „Ich" doch wohl eine einheitstiftende Bestimmtheit für all diese Bestimmtheiten sich finden lassen. Wir können später erst darlegen, dass zwar auch die nichtanschaulichen Bestimmtheiten des Menschen unter sich eine solche aufweisen, die ihrerseits aber nicht zugleich auch Einheitsgrund für die anschaulichen ist, schon deshalb nicht, weil Grösse, Gestalt,

Farbe ihrerseits schon mit einer Ortbestimmtheit als ausreichender einheitstiftender Bestimmtheit verknüpft sind.

Doch sei hier darauf hingewiesen, dass wir allerdings Augenblickeinheit, die als solche sowohl Anschauliches als auch Nichtanschauliches aufweist, kennen, und dass gerade das menschliche Einzelwesen solche Augenblickeinheiten biete. Derartiges unveränderliches Einziges ist aber doch nicht einfache, sondern zusammengesetzte Augenblickeinheit, und auch wiederum nicht eine wie die oben erwähnte Augenblickeinheit des zusammengesetzten Dinges, die ihrerseits aus gleichartigen Augenblickeinheiten besteht, sondern eine aus völlig ungleichartigen Augenblickeinheiten, nämlich aus einer anschaulichen und einer nichtanschaulichen, zusammengesetzte Augenblickeinheit. Diese ist es, die, wie wir später noch näher darlegen werden, in dem Satze: „Ich habe Grösse, Gestalt, Farbe, Ort, Gedanken, Gefühl und Willen" sehr wohl einen widerspruchslosen Ausdruck finden kann.

Ist es nun völlig ausgeschlossen, für Grösse, Gestalt, Farbe und Denken, Fühlen, Wollen eine gemeinsame einheitstiftende Bestimmtheit zu finden, so kann das Besondere „Seele" nicht eine besondere Bestimmtheit oder genauer gesprochen eine Summe besonderer Bestimmtheiten des menschlichen Leibes oder überhaupt eines Dinges bilden. Daher bleibt nur übrig, dass das tatsächliche Besondere, die menschliche Seele, entweder selber ein besonderes Einzelwesen oder besondere Bestimmtheit eines besonderen Einzelwesens sei, das nicht der Leib des Menschen, aber auch nicht ein anderes zum Menschen etwa noch gehöriges Ding sein kann. Im ersten Fall würden Leib und Seele zwei besondere Einzelwesen darstellen, im anderen Fall müsste der Leib als besonderes Einzelwesen mit einem anderen, aber nichtanschaulichen, dessen eine besondere Bestimmtheit „Seele" wäre, das menschliche Einzelwesen bilden. In jedem Falle erschiene der Mensch als ein aus zwei völlig verschiedenen Einzelwesen zusammengesetztes Einzelwesen.

Denn auch in dem Falle, dass Seele nur Bestimmtheit wäre, könnte das besondere Einzelwesen am Menschen, dem sie dann als Bestimmtheit zugehören müsste, nicht zugleich auch noch anschauliche Bestimmtheiten zeigen, da eine einfache Augenblick-

einheit, die sowohl anschauliche als auch nichtanschauliche Bestimmtheiten hätte, in unserer Welt unmöglich ist. — Das fragliche Einzelwesen müsste unter allen Umständen also rein *nichtanschauliches* Einzelwesen sein.

Die Meinung, dass „Seele", falls sie Bestimmtheit wäre, vielleicht als ein „Anhängsel" des menschlichen Leibes bestehen möchte, ist abzuweisen, da keine Bestimmtheit d. i. kein Unveränderliches und Allgemeines in unserer Welt besteht, es sei denn einem Einzelwesen zu eigen. Das „Anhängsel" ist offensichtlich auch nur ein Verlegenheitswort derer, denen es einerseits klar ist, dass „Seele" nicht zum menschlichen Leibe als dessen Bestimmtheit gerechnet werden könne, die aber andererseits auch die Lehre, Seele sei selbst ein besonderes nichtanschauliches *Einzelwesen* oder auch nur, sie sei die besondere Bestimmtheit eines *Nichtdinges*, aufzunehmen sich scheuen, weil sie damit den Fuss in wissenschaftliches Unland zu setzen meinen. Indes wie sollen wir, was nicht ein besonderes nichtanschauliches Einzelwesen sein, oder zu einem solchen gehören, aber doch auch nicht dem Leibe als dessen *Bestimmtheit* zugehören, wohl aber dessen „Anhängsel" sein soll, wie sollen wir dieses *besondere* Anhängsel als ein Gegebenes unserer Welt begreifen?

Wir kennen in unserer Welt nur zweierlei Gegebenes, Einzelwesen und Bestimmtheit. Ist Seele nicht Einzelwesen, so muss sie Bestimmtheit sein. Wäre „Seele" aber Bestimmtheit, so könnte sie wiederum nicht gedacht werden, es sei denn als Bestimmtheit eines Einzelwesens. Aber das Wort „Anhängsel" will diesen Gedanken umgehen. Als ob es ein zusammengesetztes Einzelwesen gäbe, dessen Augenblickeinheit aus einer besonderen Augenblickeinheit (gr^1 gst^1 f^1 o^1) *und* einer besonderen Bestimmtheit s^1 bestände, also der Formel [(gr^1 gst^1 f^1 o^1) s^1] entspräche. Diese in der Klammer [ ] angedeutete Einheit können wir aber, wie gezeigt ist, nicht verstehen, weil die auch für solche angebliche Augenblickeinheit unentbehrliche einheitstiftende Bestimmtheit in unserer Welt nicht zu finden ist und nicht gedacht werden kann.

Aus der *Tatsache* des Nichtanschaulichen „Seele" am Menschen haben wir mithin nunmehr die Erkenntnis gewonnen, dass der *Mensch* ein aus einem anschaulichen Einzelwesen, dem Leibe, und einem nichtanschaulichen Einzelwesen

zusammengesetztes Einzelwesen sein muss, das sich als solches aber vom zusammengesetzten Dinge dadurch unterscheidet, dass es in seiner zusammengesetzten Augenblickeinheit nicht, wie jenes Ding gleichartige, sondern völlig ungleichartige Augenblickeinheiten, nämlich eine anschauliche und eine nichtanschauliche, aufweist.

§ 7.

Die geschichtlichen Seelenbegriffe.

In der Geschichte der Psychologie hat die Frage, was Seele sei, vier verschiedene Antworten gefunden; wir nennen diese die altmaterialistische, die spiritualistische, die spinozistische und die neumaterialistische Auffassung der Seele. Die zwei ersten sehen den Menschen für ein aus Seele und Leib als zwei besonderen Einzelwesen zusammengesetztes Einzelwesen an, die dritte begreift ihn als ein Einzelwesen mit leiblichen und seelischen Bestimmtheiten und die vierte als ein leibliches Einzelwesen mit seelischen Bestimmtheiten. Den zwei ersten also bedeutet die menschliche Seele ein besonderes Einzelwesen, der dritten eine Bestimmtheit des Menschenwesens, als dessen andere Bestimmtheit der Leib gilt, der vierten aber eine besondere Bestimmtheit zum Menschenleibe. Alle diese vier Auffassungen des Seelenwesens halten sich aber doch, freilich eine jede in einem besonderen Sinne, zu dem Satze: „Der Mensch besteht aus Leib und Seele“. Für die Einheit „Mensch“ ist die altmaterialistische Formel $(L + S)$, die spiritualistische $(L + \Sigma)$, die spinozistische $(l + \sigma)$ und die neumaterialistische entweder $(L + s)$ oder $(L + \sigma)$, jenes die Formel des echten, dieses die des unechten Neumaterialismus.

Unter den verschiedenen Auffassungen von dem Besonderen „Seele“ des menschlichen Einzelwesens ist die altmaterialistische von der Seele als einem besonderen Dinge, das in dem

anderen auch zum Menschen gehörenden Dinge, dem Leibe, stecke, am weitesten in unserer menschlichen Gesellschaft verbreitet. Erscheint doch jeder Mensch ursprünglich in das Anschauliche seiner Welt so verliebt, dass er auch das tatsächlich Nichtanschauliche seiner Welt in den Begriffen des Anschaulichen zu fassen sucht. Es bedarf einer nicht geringen Anstrengung, sich von der Neigung, das Nichtanschauliche in Anschauliches umzudichten und in anschauliche Begriffe zu hüllen, völlig frei zu halten. Die materialistische Auffassung der Welt bezeichnet in der Tat den Zustand menschlichen Begreifens, in dem jeder Mensch sich zunächst befindet und den gar Viele niemals gegen einen anderen austauschen.

Wollten wir freilich bei der Welt und Seelenauffassung, die Jemand zur Schau trägt, nur nach seinen Worten und nicht nach seinem eigentlichen Begreifen gehen, so möchte für den Materialismus der Bereich seiner Geltung in heutiger Zeit sehr klein sein. Aber nicht alle, die von der Seele sagen, sie sei ein „immaterielles“ oder „unsinnliches“ Einzelwesen, begreifen auch die Seele diesen Worten gemäss. Vielmehr denken die meisten das seelische Einzelwesen doch als ein besonderes Ding, als ein im Raum gegebenes und zwar im Leibe steckendes Einzelwesen. Schlägt dann das prüfende Gewissen, so beschwichtigt sich der in dem Netze der Anschaulichkeit Verstrickte wohl damit, dass er das „Materielle“ als das dem Menschen „Sichtbare“ und „Greifbare“, das „Sinnliche“ als das den Sinnen des Menschen „Fassbare“ versteht, und die Seele für ein gar winziges und in jenem Sinne „unsichtbares“, „unsinnliches“ Etwas, für ein „punktuelles“ Wesen, ein „Atom“ ausgibt, das also zwar im Raum gegeben, aber dem Menschen doch „nicht sichtbar“, „nicht greifbar“, „nicht sinnlich“ gegeben und „mithin nicht materiell“ sei.

Zu meinen, man sei auf diese Art dem Materialismus glücklich entronnen, ist ja offensichtlich eine Irrung. Zwar liegt im Begriff des „immateriellen“ Einzelwesens, dass es in jenem Sinne „nicht sichtbar“, „nicht wahrnehmbar“, also „nicht sinnlich gegeben“ sei, aber in jenem Begriff liegt doch immerhin noch mehr, nämlich dass es „nicht anschaulich“, nicht im Raum gegeben“ und das will sagen, auch nicht ein „unsichtbarer“ Punkt, auch nicht ein allerwinzigstes Ding oder „Atom“ sei.

Wer es mit der „Immaterialität“ der Seele ernst meint, wer nicht das Wort nur herplappert, sondern dessen Sinn bei sich zur Geltung kommen lässt, muss sich eben dazu offen bekennen, dass die Seele als das nicht im Raum Gegebene auch nicht an einem Orte, sei es nun in, sei es ausser dem menschlichen Leibe, bestehen könne. Er muss den Satz anerkennen: „Die Seele ist, aber sie ist nirgends.“ Wie Wenige jedoch werden sich finden, die diesem Satze ohne Zögern sofort beipflichten! Die Tatsache, dass die Seele dem Menschen eigen sei, verknüpft sich für die meisten sofort mit dem Gedanken, dass sie sich im menschlichen Leibe irgendwo befinde, denn sonst, meinen sie, sei für die Seele, dass sie dem Menschen eigen sei, gar nicht aufrecht zu halten. Sie zeigen damit aber nur, dass sie dem Materialismus nach wie vor verschrieben sind, so laut sie auch von der „Immaterialität“ der Seele reden mögen.

Gegen den Vorwurf des Materialismus haben sich Jene, die der Seele im Leibe ein Obdach bereiten zu müssen meinen, dadurch zu schützen gesucht, dass sie den Begriff des „Materiellen“ mit dem „Räumlichen“ sich decken lassen. Nun ist Räumliches allerdings nur Gestalt und Grösse eines Einzelwesens; zum „Unräumlichen“ in diesem Sinne also gehört alles, was nicht Gestalt und Grösse ist, mithin auch z. B. die Farbe des Dinges. Da aber doch die Farbe als derartig „Unräumliches“ in jedem Falle ihres Gegebenseins zweifellos mit einem Ort verknüpft ist, also irgendwo sein muss, so scheint auch nichts im Wege zu sein, dem Unräumlichen „Seele“ einen Ort beizulegen, also Seele auch irgendwo sein zu lassen.

Nicht an derartigem „Unräumlichsein“ der Seele kann es für uns mithin liegen, dass sie nirgends ist, oder aber sonst müssten wir auch der Farbe, die ja zweifellos selber auch nicht Räumliches ist, den Ort abstreiten. Selbstverständlich kann nun darum auch nicht umgekehrt aus der Tatsache, dass das Unräumliche „Farbe“ stets an einem Orte gegeben ist, dem Unräumlichen „Seele“ ebenfalls ein „Wo“ zugebilligt werden. Für die Frage, ob ein Gegebenes mit einem Orte verknüpft sein könne, oder nicht, kommt also dieses „Unräumlichsein“ weder zum Verneinen noch zum Bejahen in Betracht, sondern nur dieses, ob es Anschauliches sei oder nicht. Es gibt Anschauliches, das Räumliches ist, nämlich Gestalt und Grösse, und Anschauliches,

das Unräumliches ist, z. B. Farbe; dieses beides aber muss als Gegebenes mit einem Orte verknüpft, also irgendwo sein, weil beides eben Anschauliches ist. Alles Nichtanschauliche andererseits ist auch Nichträumliches, aber nicht sein Unräumlichsein schon kann, wie die anschauliche Farbe lehrt, Schuld daran sein, dass bei ihm von keinem „Wo" die Rede sein darf, sondern der Ort ist für jenes darum ausgeschlossen, weil es eben Nichtanschauliches ist.

Dass aber die Seele zum Nichtanschaulichen gehöre, sollte von niemand mehr heute bezweifelt werden. Ist sie also Nichtanschauliches, so muss sie eben ortlos, muss sie nirgends sein, und jeder Versuch, ihr einen Ort zuzuweisen, muss sich in Widersprüche verwickeln.

Die altmaterialistische Auffassung ihrerseits behauptet nun geradezu ein besonderes Seelending im menschlichen Leibe, das in diesen hineingekommen ist und aus ihm auch wieder herausgeht. Es leuchtet ein, dass die Meinung von der Unsterblichkeit mit dieser Auffassung vom Wesen der Seele keineswegs unverträglich sei, sie ist sogar, wenn das Seelending etwa für einen „Punkt" oder ein „Atom" ausgegeben wird, notwendig mit ihr verbunden, denn Atom als einfaches Einzelwesen ist ja unvergängliches Einzelwesen. So mag wohl darum bei nicht Wenigen dieser „Seelenpunkt" oder das „Seelenatom" ein Gedanke, von dem man nicht lassen könne, sein, weil ihnen durch ihn allein die Unsterblichkeit der Seele gewährleistet erscheint; das Aufgeben des „Punktes" oder „Atoms" für den Seelenbegriff scheint ihnen, die als naive Materialisten wirkliches Einzelwesen doch nur als Ding fassen können, das Aufgeben der Seele als Einzelwesens überhaupt nach sich zu ziehen; geht der Seelenpunkt ins Nichts, so, meinen sie, sei auch die Seele Nichts.

Ein Seelending gehört, das muss auch der Materialist zugestehen, nicht zu dem unmittelbar Gegebenen, ist also selber nicht ein uns sinnlich Gegebenes. Andererseits aber kann auch der Materialist nicht leugnen, dass gewisse Bestimmtheiten seines angeblichen Seelendings unmittelbar Gegebenes seien, wie „Denken, Fühlen und Wollen". Damit aber gerät er nun in zwei Widersprüche zugleich hinein, von denen schon jeder einzeln ihn wissenschaftlich gerichtet sein lässt.

Zum Ersten muss er nämlich behaupten, das Einzelwesen sei zwar nicht selber unmittelbar gegeben, wohl aber seien es gewisse Bestimmtheiten dieses Einzelwesens. Unsere Welt lehrt uns dagegen, dass Bestimmtheiten nur gegeben sind, wenn ihr Einzelwesen gegeben ist. Wer hätte Farbe je gesehen oder vorgestellt, ohne dass er ein Ding, an dem sie als Bestimmtheit sich bot, gesehen oder vorgestellt hätte? Es ist unumstösslich richtig, dass, wenn das Einzelwesen uns nicht gegeben ist, auch seine Bestimmtheiten uns nicht gegeben sein können.

Der zweite Widerspruch, dem der Altmaterialist verfällt, besteht darin, dass jenes unmittelbar Gegebene „Denken, Fühlen, Wollen", das unbestreitbar Nichtanschauliches ist, doch die Bestimmtheit eines Dinges, also eines anschaulichen Einzelwesens sein soll, da Seele, wenn sie ein Ding ist, doch wohl die anschaulichen Bestimmtheiten Grösse, Gestalt, Farbe, Ort haben muss. Ein Einzelwesen „Seelending" aber, dessen einfache Augenblickeinheit sowohl anschauliche als auch nichtanschauliche Bestimmtheiten hätte, ist, wie wir wissen, undenkbar und unmöglich, weil die gemeinsame einheitstiftende Bestimmtheit, der Einheitsgrund für alle diese Bestimmtheiten, nicht zu finden ist.

In diesen beiden Widersprüchen erstickt der Altmaterialismus unrettbar. Man muss sich aber überhaupt wundern, dass er noch zu einem besonderen Seelending im Leibe seine Zuflucht nimmt und das unmittelbar Gegebene „Denken, Fühlen und Wollen" nicht dem Leibe selber schlechtweg zuteilt. Denn es möchte sogar scheinen, dass er dann wenigstens dem ersten Widerspruch hätte entgehen können, da der menschliche Leib doch selber auch zu dem unmittelbar Gegebenen gehört. Diesen Schein werden wir indes bei der Erörterung des neumaterialistischen Seelenbegriffes näher prüfen.

Wenn der Altmaterialist aber immerhin ein besonderes Seelending im Leibe des Menschen annimmt, so mag dies in dem Umstande seinen Grund haben, dass ihm die unmittelbar gegebenen menschlichen Bestimmtheiten „Denken, Fühlen und Wollen" doch gar zu anders als die auch unmittelbar gegebenen menschlichen Bestimmtheiten „Grösse, Gestalt, Farbe" erschienen, um jene den schon in der besonderen Leibeseinheit

begriffenen Bestimmtheiten als andere Leibesbestimmtheiten angliedern zu können.

Auf den Gedanken, jene unmittelbar gegebenen nichtanschaulichen Bestimmtheiten des Menschen in der Tat für besondere Bestimmtheiten des menschlichen Leibes auszugeben, auf diese unmaterialistische Auffassung verfiel man überhaupt erst, nachdem der spiritualistische und der spinozistische Seelenbegriff vorausgegangen waren.

Dem Spiritualisten bedeutet „Seele“ nichtanschauliches Einzelwesen, als dessen Bestimmtheiten „Denken, Fühlen und Wollen“ genannt werden. Schon Platon spricht von der Seele als einem nicht wahrnehmbaren, nicht sinnlich gegebenen Wesen, und in den folgenden Jahrhunderten bis auf die Gegenwart hat diese Bestimmung der Seele als „immateriellen“ Einzelwesens stets viele Zustimmung gefunden. Verstehen wir unter dem „Immateriellen“ das „Nichtanschauliche“ oder, was dasselbe sagt, das „nicht im Raum Gegebene“, so steht diese Bestimmung des Seelenwesens mit dem unmittelbar Gegebenen „Seele“ durchaus in Einklang. Daraus auch erklärt es sich, dass die spiritualistische Ansicht vom Seelenwesen trotz der urwüchsigen Neigung des Menschen zum altmaterialistischen Seelenbegriffe sich, nachdem er nur erst aufgekommen war, immer neben diesem behauptet. Hat die spiritualistische Ansicht doch auch vor ihm voraus, dass ihre besondere Behauptung (von der Immaterialität der Seele) auf unmittelbar Gegebenem in unserer Welt fusst. Aber trotz dieses wissenschaftlichen Vorsprungs vermochte der spiritualistische Seelenbegriff den altmaterialistischen nicht zu entthronen, dazu fehlte es ihm selber an Klarheit und Festigkeit.

Der Spiritualist kann allerdings zur Bestätigung seiner Meinung auf „Denken, Fühlen und Wollen“ als unmittelbar gegebenes Nichtanschauliches des Menschen hinweisen, aber hiermit allein hat er noch keine feste Stütze dafür gewonnen, dass Seele ein nichtanschauliches Einzelwesen sei. Die Augenblickeinheit seelischen Einzelwesens lässt sich als solche nicht schon aus den Bestimmtheiten „Denken, Fühlen und Wollen“ allein verstehen. Aber auch aus der Tatsache, dass sie zu gleicher Zeit gegeben sind, dass sie, wie es hergebrachte Rede ist, stets zugleich in der Seele als Bestimmtheiten

sich finden — auch dies Zugleichgegebensein lässt noch nicht verstehen, dass sie die Bestimmtheiten einer Augenblickeinheit eines Einzelwesens seien. Keine jener drei Bestimmtheiten erscheint uns nämlich als die einheitstiftende, die doch jede Augenblickeinheit eines Einzelwesens aufzuweisen haben muss. Da aber der Spiritualist ausser jenen Bestimmtheiten nichts weiter an unmittelbar gegebenem Nichtanschaulichen, das etwa mit ihnen zusammen noch gegeben wäre, entdeckt hat, so ist seine Behauptung, Seele sei ein nichtanschauliches (immaterielles) Einzelwesen, ebenso wenig sicher verankert, wie die altmaterialistische, und so zeigt sich denn in der Geschichte, dass man, auch von der spiritualistischen Auffassung unbefriedigt, zu einem neuen Seelenbegriffe drängte, zumal noch von einer bestimmten Seite her Zweifel aufkamen, die sich aus der spiritualistischen Ansicht von der Seele als nichtanschaulichem Einzelwesen des Menschen und ihrem Verhältnis zum anschaulichen Einzelwesen des Menschen, dem Leibe, ergaben.

Soll die Seele Einzelwesen und somit der Mensch, zu dem sie gehört, zusammengesetztes Einzelwesen, zusammengesetzte Einheit von Seele und Leib als zwei besonderen Einzelwesen sein, so ist der Schluss nicht zu umgehen, dass diese Einheit auf dem Wirkungszusammenhange der beiden Einzelwesen, Seele und Leib, beruhe: eine anders begründete besondere Einheit zweier Einzelwesen ist ja nicht denkbar. Tauchte nun aber, wie es geschah, die zweifelnde Frage auf, ob ein Wirkungszusammenhang zwischen völlig verschiedenartigen Einzelwesen, wie Leib und Seele nach dem spiritualistischen Seelenbegriffe es sein sollen, möglich sei, und verdichtete sich dieser Zweifel dann zu der Behauptung, Wirkungszusammenhang sei zwischen anschaulichen und nichtanschaulichen Einzelwesen nicht möglich, so hatte der Spiritualist der Geschichte keine ausreichenden Mittel zur Verfügung, um ihr mit Erfolg entgegen zu treten. So kam es dahin, dass man mit vollem Recht zu behaupten meinte, Seele und Leib seien, wenn sie zwei besondere völlig verschiedene Einzelwesen bedeuten sollen, nicht in einer besonderen Einheit, wie sie doch der Mensch zu sein schien, zu begreifen, weil man von dem Satze ausging, dass völlig verschiedene Wesen nicht aufeinander wirken können. Von

dieser Voraussetzung aus suchte man jetzt der tatsächlichen leiblich-seelischen Einheit „Mensch“ in einem neuen, dem spinozistischen Seelenbegriff gerecht zu werden. In diesem ist die Seele zwar Nichtanschauliches, aber nicht Einzelwesen, sondern nur eine besondere Bestimmtheit menschlichen Einzelwesens, als dessen andere besondere Bestimmtheit der Leib des Menschen gilt. Offenbar hatte auch der Spinozist, gleich wie jene Spiritualisten, nur einzelne seelische Bestimmtheiten, nicht aber eine seelische besondere Einheit am Menschen im unmittelbar Gegebenen entdecken können, was ihn eben in der eigenen Meinung gewiss noch besonders bestärkte.

Nach der spinozistischen Ansicht ist also Seele die nichtanschauliche, Leib die anschauliche Bestimmtheit des Menschen, der nun selber als einfaches Einzelwesen gelten muss. Dieser spinozistische Seelenbegriff ist aber, wie schon bemerkt wurde, aus der Voraussetzung erwachsen, dass nichtanschauliches nicht auf anschauliches Einzelwesen, und umgekehrt, wirken könne.

Man war bis dahin gewöhnt, ein Wirken von Seele und Leib aufeinander prüfungslos anzunehmen und in diesem Wirken die Erklärung der Einheit von Seele und Leib, die also für zwei besondere Einzelwesen galten, zu finden.

Diese „Erklärung“ erschien nun dem Spinozisten auf Grund der soeben genannten Voraussetzung hinfällig, da Anschauliches und Nichtanschauliches, Leib und Seele des Menschen, wie das unmittelbar Gegebene zur Genüge lehrt, sicherlich, wenn sie Einzelwesen sind, völlig verschiedene Einzelwesen bedeuten müssen.

Das unleugbare Zusammen von Seele und Leib des Menschen wird nun vom Spinozismus als die Einheit zweier völlig verschiedener Bestimmtheiten, der Mensch als einfaches Einzelwesen zu deuten versucht. An diesem Versuche beteiligen sich heute nicht Wenige. Der Standpunkt hat vor dem altmaterialistischen voraus, dass er Seele als ein Nichtanschauliches anerkennt. Man täuscht sich aber, wenn man meint, die Behauptung, Seele und Leib seien nicht als Einzelwesen, sondern als zwei besondere Bestimmtheiten des Einzelwesens „Mensch“ anzusehen, wäre an sich selbst schon klar.

Das Zugleichsein zweier Bestimmtheiten in unserer Welt verbürgt und erklärt noch nicht ihr besonderes Zusammen, ihre

Einheit; sie könnten auch verschiedenen Einheiten angehören und doch zu gleicher Zeit gegeben sein. Ja selbst wenn sich festlegen lässt, dass zwei zugleich gegebene Bestimmtheiten tatsächlich einer und derselben Augenblickeinheit zukommen, so besteht doch noch die Möglichkeit, dass die Augenblickeinheit eine *zusammengesetzte* sei d. i. aus zwei besonderen Augenblickeinheiten im Zugleich bestehe, auf die sich dann die zwei Bestimmtheiten, die eine zu der einen, die andere zu der anderen gehörig, verteilen, so dass sie doch nicht in einfacher, sondern in zusammengesetzter Einheit zugleich gegeben sind.

So werden z. B. von dem Standpunkt aus, der den Menschen ein *zusammengesetztes* Einzelwesen sein lässt, die Bestimmtheiten „denken“ und „verdauen“, wenn sie zu gleicher Zeit dem Menschen eigen sind, nicht als Bestimmtheiten einer *einfachen* Augenblickeinheit angesehen, sondern die eine der seelischen, die andere der leiblichen Augenblickeinheit des Menschen zugelegt, ohne dass man am *Zugleichsein* von „Denken“ und „Verdauen“ als Bestimmtheiten des Einzelwesens „Mensch“ irgendwie rührt.

Damit wir also die Behauptung, Seele und Leib seien Bestimmtheiten eines *einfachen* Einzelwesens, klar begreifen können, muss uns der Spinozist die Zugehörigkeit zweier so völlig verschiedener Bestimmtheiten zu einer einfachen Einheit begründen. Auf diese Begründung aber werden wir vergebens warten.

Es steht fest, dass jede Augenblickeinheit unserer Welt ein besonderes Zusammen von Bestimmtheiten ist, deren eine die Bedeutung der *einheitstiftenden* hat. Ferner steht fest, dass alles *Seelische* unseres unmittelbar Gegebenen zum *Nicht*anschaulichen, alles *Leibliche* zum *Anschaulichen* gehört. Es steht endlich fest, dass keine Bestimmtheit in unserer Welt sich finde, (weder eine anschauliche noch eine nichtanschauliche) und auch keine Bestimmtheit gedacht werden könne, die *sowohl mit nichtanschaulicher als auch mit anschaulicher* Bestimmtheit verknüpft wäre und demnach als die einheitstiftende Bestimmtheit eines Zusammens von Anschaulichem und Nichtanschaulichem im Zugleich gelten könnte.

Daraus folgt klipp und klar, dass das Wort, Seele und Leib seien zwei besondere Bestimmtheiten des *einfachen* Einzel-

wesens „Mensch", etwas Unmögliches behaupte, dass es ein unbegreifliches Wort sei. Wir fassen wohl, was seelische und was leibliche Bestimmtheit des Menschen bedeute, aber zum Verständnis des Menschen als einer „einfachen Einheit seelischer und leiblicher Bestimmtheit" fehlt uns das Notwendigste und Grundlegende, nämlich die einheitstiftende, hier mit seelischer und zugleich mit leiblicher besonders verknüpfte, Bestimmtheit, ohne die überhaupt Augenblickeinheit von Einzelwesen nicht bestehen kann. Dass das „missing link" nicht die Ortbestimmtheit sein könne, haben wir früher dargelegt (s. S. 41 f.).

Wenn der spinozistische Seelenbegriff trotz seiner Grund- und Haltlosigkeit noch in der Gegenwart viele Anhänger hat, so liegt dies augenscheinlich daran, dass man sich von der klaren Tatsache, die uns den Menschen als ein leiblich-seelisches Wesen, als eine Einheit von seelischen und leiblichen Bestimmtheiten in jedem Augenblick bietet, verführen lässt, den Menschen für ein einfaches Einzelwesen auszugeben. Man macht sich nicht klar, dass Bestimmtheiten, die dem einen der Einzelwesen, aus denen ein zusammengesetztes Einzelwesen besteht, zukommen, selbstverständlich auch Bestimmtheiten des zusammengesetzten Einzelwesens sind und heissen, also dass man in solchen Fällen dasselbe Gegebene als Bestimmtheit dieses Einzelwesens und auch als Bestimmtheit seines einen Teilwesens und ebenso mehreres in demselben Augenblicke Gegebenes als Bestimmtheiten des einen zusammengesetzten Einzelwesens, und doch das eine Gegebene nur als Bestimmtheit seines einen, das andere nur als Bestimmtheit seines anderen Teilwesens, begreifen wird.

Aber nicht das Zugleichsein der Bestimmtheiten eines Einzelwesens begründet schon diese Augenblickeinheit als einfache Einheit der Bestimmtheiten, wenn wir diese gleich als Bestimmtheiten einer Augenblickeinheit des Einzelwesens klar gegeben haben; denn dieses könnte ja immerhin ein zusammengesetztes, die vorliegende Augenblickeinheit somit auch eine zusammengesetzte sein. Ob zu gleicher Zeit gegebene Bestimmtheiten einer einfachen Augenblickeinheit zugehören oder nicht, das hängt allein davon ab, ob eine einheitstiftende Bestimmtheit sie untereinander verknüpft hält oder nicht. Und so gilt es auch weiter: ob ein Einzelwesen ein einfaches oder

ein zusammengesetztes sei, das entscheidet sich allein daraus, ob die gesamten Bestimmtheiten seiner Augenblickeinheit sich unter einen Hut bringen lassen d. i. ob nur eine einheitstiftende Bestimmtheit jene Augenblickeinheit als solche begründe.

Machen wir die Probe auf den Menschen, so findet sich, dass seine Augenblickeinheit derartige Bestimmtheiten enthält, die sich niemals einer und derselben einheitstiftenden Bestimmtheit verknüpft zeigen, auch nicht einmal verknüpft vorgestellt werden können. Der Mensch ist daher nicht als einfaches Einzelwesen zu begreifen.

Damit fällt der spinozistische Seelenbegriff dahin, der ja nur einen annehmbaren Sinn bekäme, wenn Seelisches und Leibliches in einfacher Augenblickeinheit gegeben sein könnten. „Seele" als besondere Bestimmtheit auf die Weise klar zu fassen, wie die Spinozisten es fordern, ja überhaupt nur zu fassen, ist eine unerfüllbare Aufgabe; man weise nicht auf die Spinozisten selbst als die lebendigen Zeugen der Erfüllbarkeit dieser Aufgabe hin. Wer immer sich unter Seele und Leib als dem völlig Verschiedenen am menschlichen Einzelwesen in der Tat etwas denkt, der wird sich immer bei „Seele" und „Leib" als besonderen Einzelwesen ertappen. Dass dies beim Leibe der Fall sei, wird am ehesten zugestanden werden, schon deshalb, weil wohl ein jeder sogar von vorneherein die Zumutung besonders erschwerend findet, den Leib nur für eine Bestimmtheit des Menschen und nicht selber für ein Einzelwesen auszugeben.

Und noch einen besonderen Schlag können wir von dieser Seite gegen die spinozistische Ansicht führen.

Es ist uns ja ganz geläufig, den menschlichen Leib für sich schon als Einzelwesen zu fassen. Wäre aber der Leib in Wahrheit nur eine Bestimmtheit des Menschen, wie die Grösse oder Farbe nur Bestimmtheit, nicht aber selber Einzelwesen sind, so müsste es uns selbstverständlich unmöglich sein, den Leib für sich als besonderes Einzelwesen zu haben. Mögen wir uns noch so sehr bemühen, es gelingt uns nicht, Farbe oder Grösse des Menschen als ein besonderes Einzelwesen zu fassen. Ich schätze also, die Tatsache, dass wir den Leib als Einzelwesen klar begreifen können, spreche für sich schon vernichtend gegen den

spinozistischen Seelenbegriff. Dazu kommt noch die andere, dass es uns überhaupt nicht möglich ist, dieser Auffassung des Leibes, dass er Einzelwesen sei, uns zu entschlagen und unseren Leib als eine blosse Bestimmtheit zu denken.

Diesen Schwierigkeiten entgeht nun der neumaterialistische Seelenbegriff, dem der menschliche Leib auch ohne das Seelische schon ein Einzelwesen bedeutet. Mit dem spinozistischen hat er gemein, dass auch ihm die menschliche Seele nur als Bestimmtheit gilt. Von dieser Seite aber türmen sich gerade für ihn noch im besonderen die Schwierigkeiten bei der Unterbringung der angeblichen Bestimmtheit „Seele" in einem Einzelwesen. Auf zweierlei Weise hat man dies versucht, indem die Seele das eine Mal für eine besondere Leibesbestimmtheit und zwar eine besondere Bewegung im Gehirn, das andere Mal für die nichtanschauliche Wirkung des Gehirns ausgegeben wurde.

Das Erste ist unannehmbar, weil es mit dem unmittelbar Gegebenen „Seele" in Widerspruch kommt. Wie immer eine Bewegung beschaffen sein mag, sicherlich ist sie Anschauliches, im Raum Gegebenes, unsere Seele aber als unmittelbar Gegebenes ist Nichtanschauliches. Eben deshalb ist es schlechterdings nicht möglich, bei dem Satze, das uns unmittelbar Gegebene „Seele" sei „Gehirntätigkeit" d. i. Gehirnbewegung, überhaupt etwas zu denken. Diese Einsicht ist heute auch allen, die nur einmal gründlich der Frage nachgegangen sind, aufgegangen. Man hat dann aber versucht, die als Nichtanschauliches anerkannte Seele des Menschen als „Wirkung" des Gehirns zu begreifen. Sehr beliebt ist es, dabei anstatt „Wirkung", das Wort „Funktion" zu verwenden, die Seele demnach eine „Gehirnfunktion" zu nennen. Um Fremdwörter aber wallt vielfach der Nebel, auch das Wort „Funktion" kann davon erzählen.

Frage man doch einmal, was Jemand, der überzeugungsvoll von der Gehirnfunktion „Seele" redet, unter „Funktion" verstehe! Meint er das Wort im mathematischen Sinne? „Funktion" bezeichnet in der Mathematik die von einer veränderlichen Grösse abhängige Grösse, sie setzt zwei Grössen, von denen die eine in ihrer Besonderheit abhängig d. h. „Funktion" der anderen ist, so dass, wenn diese sich ändert, auch jene sich entsprechend ändern muss. Würden wir diesen mathematischen

Begriff in den Satz von der Seele als Gehirnfunktion hineinlegen, so wäre dies zweifellos beim Neumaterialismus vorbeigeschossen, da ja der mathematische Funktionsbegriff zwei veränderliche, in unserem Falle also Gehirn und Seele, als zwei Einzelwesen voraussetzen würde, von denen eben das Leben der einen, nämlich der Seele, die „Funktion" des anderen, des Gehirns bedeutete, so dass die Seele in ihrer Veränderung von der Veränderung des Gehirns abhängig wäre. Die Seele, dieses Nichtanschauliche am Menschen, aber als Einzelwesen begreifen, geht wider den Neumaterialismus, der ja nur anschauliches Einzelwesen anerkennt. Und doch haben wir gar manchen sogenannten Neumaterialisten, der von „Seele" als Gehirnfunktion redet, im Verdacht, er halte sich an diesen mathematischen Funktionsbegriff: dabei spottet er also seiner selbst und weiss nicht wie.

Meint aber der Neumaterialist „Gehirn-Funktion" nicht im mathematischen Sinne, so kann dies Wort nur noch entweder „Tätigkeit" d. h. Veränderung oder aber „Wirkung" des Gehirns bedeuten.

Ist Seele Gehirntätigkeit, dann muss sie als eine besondere Gehirnbewegung begriffen werden; diesem widerspricht aber, wie schon bemerkt ist, das unmittelbare Seelengegebene, das sich uns als Nichtanschauliches bietet. Es bleibt also nur die Bedeutung des Wortes übrig, nach der Gehirnfunktion „Seele" eine besondere Wirkung des Gehirns ist, und zwar, wie aus dem soeben Bemerkten folgt, eine nichtanschauliche Wirkung „Seele" seitens des anschaulichen Gehirns.

Der Boden des Materialismus ist damit freilich schon verlassen. Dieser besondere Neumaterialismus ist ein Blendling, ein Erzeugnis aus Materialismus und Spiritualismus. Wenn wir hier trotzdem von einer „materialistischen" Auffassung sprechen, so geschieht es, weil das Nichtanschauliche „Seele" doch den alleinigen Grund seines Bestehens in dem Materiellen, in Gehirnbewegung haben soll. In diesem Sinne wird von dem unechten Neumaterialismus „Denken, Fühlen und Wollen" eine Wirkung d. i. „Funktion" des Gehirns genannt. Freilich läuft diese Behauptung aller unserer Erfahrung vom Wirken des Dinges in unserer Welt zuwider. Wann immer ein Ding wirkt, ist, so lehrt uns die Erfahrung, ein anderes Einzelwesen zugleich gegeben, das die „Wirkung" erfährt; die notwendige Voraus-

setzung für das, was „Wirkung“ genannt wird, ist also einerseits zwar das Ding, das wirkt, andererseits aber auch das Einzelwesen, welches die Wirkung erfährt. Um daher das Gehirn als das solche nichtanschauliche „Wirkung“ Bedingende und zwar als die „wirkende“ Bedingung zu verstehen, wäre ausser diesem noch ein nichtanschauliches Einzelwesen erforderlich, das die Wirkung des Gehirns erführe. Nichtanschauliches aber müsste dieses Einzelwesen sein, weil die Wirkung „Seele“ doch Nichtanschauliches sein soll und Nichtanschauliches als Wirkung (Veränderung) selbstverständlich nur ein nichtanschauliches Einzelwesen „erfahren“ kann.

Eine Voraussetzung indes, in der ein nichtanschauliches Einzelwesen vorkommt, kann selbst der unechte Neumaterialismus nicht zulassen. Da sie aber, so lange wir der Erfahrung nicht aus der Lehre laufen wollen, nicht zu umgehen ist, wenn anders ein Nichtanschauliches „Seele“ als Wirkung, also Veränderung, verstanden werden soll, so sieht sich der Neumaterialismus aus Gründen der Selbsterhaltung genötigt, die Erfahrung, die ja auch die seinige sein muss, in diesem Falle vor die Tür zu stellen und das wirkende Gehirn als die alleinige Bedingung für das Nichtanschauliche „Seele“ oder, mit anderen Worten, als den „Schöpfer“ der „Seele“ auszurufen. Dieser Neumaterialist legt also in seinem Satze „die Seele ist Gehirnfunktion“ dem Gehirn die Fähigkeit bei, von sich aus allein Seele ins Dasein zu rufen, denn alleinige Bedingung sein für neu Auftretendes heisst eben „Schöpfer sein“.

Nun ist jedoch gerade in den Kreisen des Neumaterialismus der Begriff der „Schöpfung“ als Erklärungsmittel eines Geschehens streng verpönt; so gilt denn auch von diesem Blendling „Neumaterialismus“, der die Seele für eine Gehirnfunktion im Sinne einer Gehirnschöpfung ausgibt, dasselbe Wort: Spottet seiner selbst und weiss nicht wie!

Liessen wir aber auch Seele als Gehirnschöpfung bestehen, so würde dieser neumaterialistische Seelenbegriff doch nicht bestehen können.

Denn ob Gehirnschöpfung oder nicht, jedenfalls ist das Nichtanschauliche „Seele“, falls es nicht Einzelwesen, sondern Bestimmtheit bedeutet — und das behauptet der Neumaterialist von der Seele —, nur als Bestimmtheit eines nichtanschaulichen

Einzelwesens denkbar und möglich. Darum eben erscheint auch ein Standpunkt, der nichtanschauliches Einzelwesen in unserer Welt leugnet und doch nichtanschauliche Bestimmtheit in ihr zugibt, schlechtweg unhaltbar, denn er erstickt eben in seinem eigenen Widerspruch. Vergebens wird er nach einer glücklichen Wendung suchen, die ihn aus dem Widerspruch hinausbrächte, ohne dass er noch ein nichtanschauliches Einzelwesen mit in den Kauf nehmen müsse. Versuche, die in diesem Sinne unternommen sind, tragen die Unzulänglichkeit offen an der Stirn. Was will es z. B. sagen, wenn unser Neumaterialist die Seele etwa eine „Begleiterscheinung“ des Gehirnlebens nennt? Dieses Wort webt nur einen dichteren Nebel um die Sache selbst. „Begleiterscheinung“ kann an und für sich doch ebensowohl ein Einzelwesen wie eine Bestimmtheit sein: Der Adjutant ist „Begleiterscheinung“ des Generals, die Farbe „Begleiterscheinung“ der Gestalt, oder die Luft „Begleiterscheinung“ einer Tonempfindung. Das Wort „Erscheinung“, so anmutig es auch klingen mag, lässt uns offensichtlich noch ganz im unklaren über das, was uns hier von der Seele zu wissen not tut, ob sie nämlich Einzelwesen oder Bestimmtheit sei.

Ebenso steht es mit der Bezeichnung von „Seele“ als einem „Anhängsel“ des Gehirnlebens, wie nicht weiter erörtert zu werden braucht. Anstatt zu klären, dienen solche Wendungen dazu, wie trügerischer Neuschnee die Gletscherspalten, den Widerspruch in der Behauptung zu verdecken.

Unsere Prüfung der vier überlieferten Seelenbegriffe führte bei dem spinozistischen und neumaterialistischen Seelenbegriff einerseits zur Anerkennung ihrer Auffassung, dass Seele Nichtanschauliches sei, andererseits aber im Gegensatze zu ihnen zu einem nichtanschaulichen Einzelwesen „Seele“, wenn anders dem Menschen auch nichtanschauliche Bestimmtheiten sollen beigelegt werden können. Unsere Prüfung führte ferner bei dem altmaterialistischen Seelenbegriffe einerseits zur Anerkennung seiner Auffassung, dass die Seele Einzelwesen sei, aber andererseits im Gegensatze zu ihm und auf Grund der Tatsache, dass das unmittelbar Gegebene „Seele“ Nichtanschauliches ist, notwendig zu dem nichtanschaulichen Einzelwesen „Seele“.

Die Prüfung zeigte endlich, dass der spiritualistische Seelenbegriff, wie er in der Geschichte auftritt, der einzige ist, der die „Seele“ für nichtanschauliches Einzelwesen ausgibt und somit das Richtige trifft. Die Tatsachen unserer Erfahrung lassen sich widerspruchslos mit ihm reimen. Die spiritualistische Auffassung von der Seele aber erscheint selber so wenig ausgearbeitet und geklärt, dass ihre Anhänger nicht gegen einen Absturz in altmaterialistische, spinozistische oder neumaterialistische Meinung gesichert erscheinen. Die Behauptung selber aber, die Seele sei nichtanschauliches Einzelwesen, ist richtig, sie völlig sicher zu stellen, ist nun unsere Aufgabe.

Die vier geschichtlichen Begriffe vom Menschen als leiblich-seelischem Wesen lassen sich in folgendem Schema darstellen, wobei wir die grossen Buchstaben zur Bezeichnung von Einzelwesen, die kleinen zur Bezeichnung von Bestimmtheit, und die lateinischen zur Bezeichnung von Anschaulichem, die griechischen zur Bezeichnung von Nichtanschaulichem benützen:

$$\begin{array}{lll} \text{Mensch} = (\mathfrak{L} + S), & \text{Altmaterialismus.} & \\ \text{Mensch} = (\mathfrak{L} + \Sigma), & \text{Spiritualismus.} & \\ \text{Mensch} = (\mathfrak{l} + \sigma), & \text{Spinozismus.} & \\ \text{Mensch} = (\mathfrak{L} + s), & \text{echter} & \multirow{2}{*}{\} Neumaterialismus.} \\ \text{Mensch} = (\mathfrak{L} + \sigma), & \text{unechter} & \end{array}$$

§ 8.

Das Subjekt der Seele.

Da Nichtanschauliches weder als Bestimmtheit von anschaulichem Einzelwesen, noch als Bestimmtheit von einem einfachen Einzelwesen, dessen andere Bestimmtheit Anschauliches wäre, begriffen werden kann, so muss die Seele des Menschen ein besonderes Einzelwesen sein. Dieses wird ausser den anderen besonderen Bestimmtheiten, die man als „Denken, Fühlen und Wollen“ zu bezeichnen pflegt, noch eine besondere Bestimmtheit zu eigen haben, die sich als die einheitstiftende dieses Einzelwesens erweisen muss, da weder Denken noch Fühlen noch Wollen als einheitstiftende Bestimmtheit zu verstehen ist.

Die einheitstiftende Bestimmtheit der Seele kann aber nicht eine anschauliche, etwa die Ortbestimmtheit des menschlichen Leibes sein, sondern muss eben auch zu dem unmittelbar Gegebenen, das sich als das Nichtanschauliche des menschlichen Einzelwesens darstellt, gehören und als solches festzustellen sein. Eine Prüfung des Nichtanschaulichen am Menschen findet sie auch, wir wollen sie das „Subjekt“ oder die „Subjektbestimmtheit“ der Seele nennen. In ihrer Bedeutung für das nichtanschauliche Einzelwesen entspricht diese besondere Bestimmtheit „Subjekt“ der besonderen Bestimmtheit „Ort“ für das anschauliche Einzelwesen.

Das „Subjekt“ der Seele unterscheidet sich aber von dem „Ort“ des Dinges nicht nur dadurch, dass es nichtanschauliche Bestimmtheit bedeutet, sondern im besonderen auch dadurch, dass es schlechthin einfache Bestimmtheit ist, während die einzelne Ortbestimmtheit mit allen übrigen besonderen Bestimmtheiten der Einzelwesen unserer Welt, der anschaulichen sowie der anderen nichtanschaulichen, die Eigentümlichkeit teilt, eine zusammengesetzte Bestimmtheit zu sein, also in Allgemeines und Besonderheit zerlegt werden zu können.

Dass das unmittelbar Gegebene „Seele“ Nichtanschauliches sei, unterliegt keinem Zweifel. Auf diesen sicheren Boden stellten wir uns und haben dann nachgewiesen, dass in unserer Welt Einzelwesen, dessen e i n f a c h e Augenblickeinheit sowohl anschauliche als auch nichtanschauliche Bestimmtheit zu eigen hätte, nicht bestehen kann. So nennen wir es nun mit Fug und Recht ein Hirngespinst, das Seelische für eine besondere Bestimmtheit eines einfachen Einzelwesens auszugeben, dessen andere besondere Bestimmtheit der Leib darstelle, wie der Spinozismus behauptet. Ebenso aber ist es ein Hirngespinst, zu meinen, Seele sei eine besondere Bestimmtheit des Leibes selber. Dies trifft auch den Einfall, „Seele“ ein „Anhängsel“ oder eine „Begleiterscheinung“ des Gehirnlebens zu nennen, als ob der Mensch anschauliches Einziges und nichtanschauliches Allgemeines zusammen sein, also aus dem Einzelwesen „Leib“ und

aus dem „wilden“ d. i. zu **keinem** Einzelwesen als dessen besondere Bestimmtheit gehörigen Allgemeinen „Seele“ bestehen könnte. Ein Allgemeines, das nicht die Bestimmtheit eines „Einzigen“ (Einzelwesen oder Augenblickeinheit von Einzelwesen) wäre, kennt unsere Welt nicht.

Ist es also schlechterdings unmöglich, Nichtanschauliches bei anschaulichem Einzelwesen irgendwie als dessen Bestimmtheit unterzubringen, so muss in unserer Welt, wenn anders „Seele“ tatsächlich in ihr besteht, ein nichtanschauliches Einzelwesen festzustellen sein. Denn gibt es überhaupt Nichtanschauliches, so muss selbstverständlich auch nichtanschauliches Einzelwesen d. i. veränderliches Einziges bestehen, zu dem das nichtanschauliche Allgemeine unserer Welt als dessen Bestimmtheit gehört. Wir begreifen ja ohne Einzelwesen keine Bestimmtheit, ohne Einziges kein Allgemeines, ohne Veränderliches kein Unveränderliches in unserer Welt!

So sieht sich, wer überhaupt die Tatsache vom Nichtanschaulichen „Seele“ anerkennt, — und dem kann sich niemand entziehen — vor die Aufgabe gestellt, „Seele“ als ein nichtanschauliches **Einzelwesen** klar zu begreifen.

Ist die Seele Einzelwesen, so muss sie sich als ein Nacheinander von Augenblickeinheiten erweisen, und so es gilt vor allem, die Augenblickeinheit der Seele sich klar zu machen.

Von der Augenblickeinheit des veränderlichen Einzigen, das wir „Ding“ nennen, ist dargelegt, dass sie nicht schon aus dem blossen Zugleich mehrerer anschaulicher Bestimmtheiten sich verstehen lässt. Können doch die Bestimmtheiten „klein,“ „länglich“ und „grün“ sehr wohl „zu gleicher Zeit“ uns gegeben sein, ohne doch in einer und derselben besonderen Augenblickeinheit eines Dinges gegeben sein. Wir sehen z. B. zugleich einen **kleinen** Vogel neben einem **ovalen** Blatt auf einem **grünen** Zweige; die drei „zugleich“ gegebenen Bestimmtheiten gehören hier aber nicht einem und demselben besonderen Dinge an. Erst wenn zu dem Zugleichsein der Bestimmtheiten ihr gemeinsames besonderes Verknüpftsein mit ein und derselben Ortbestimmtheit gesellt ist, haben wir sie in der Augenblickeinheit eines Dinges, in unserem Fall z. B. einer unreifen Zwetsche.

Die Wahrheit, dass ohne einheitstiftende Bestimmtheit das unveränderliche Einzige, das wir Augenblickeinheit des Einzel-

wesens nennen, gar nicht begreifbar ist, besteht selbstverständlich nicht bloss für die anschauliche Welt, sondern gilt für unsere Welt schlechtweg, sie besteht also auch für das Nichtanschauliche.

„Denken“ und „Fühlen“ kennen wir als zwei nichtanschauliche Bestimmtheiten. Das Zugleichsein eines „Gedankens“ und eines „Gefühles“ begründet aber nicht schon ihre Zugehörigkeit zu ein und demselben nichtanschaulichen Einzelwesen; ein bestimmter Gedanke kann diesem und zu gleicher Zeit ein bestimmtes Gefühl jenem Menschen zugehören; dass beide einem und demselben Menschen eigen seien, dazu bedarf es auch hier wiederum eines tertium unionis, einer einheitstiftenden Bestimmtheit, mit der Fühlen und Denken gleicherweise besonders verknüpft erscheinen.

Dass für „Denken“ und „Fühlen“ nicht Ortbestimmtheit das tertium unionis sein könne, geht aus unserer Untersuchung über das Anschauliche und Nichtanschauliche schon hervor. Indes ist es doch von Wert, auf diesen Punkt noch näher einzugehen, da die stark entwickelte Scheu der Gegenwart, die Seele für ein Einzelwesen gelten zu lassen, immer wieder zu neuen Vorstössen und Versuchen treibt, Nichtanschauliches, wie „Denken“ und „Fühlen“ bei dem menschlischen Einzelwesen unterzubringen, ohne Seele als besonderes Einzelwesen am Menschen mit in den Kauf nehmen zu müssen.

Gerne beruft man sich dabei auf sich selber: „Ich habe doch in diesem Augenblick Grösse, Gestalt, Ort, sowie Gedanken und Gefühl!“ An dieser Tatsache lässt sich allerdings nicht rühren. Aber wenn man das augenblickliche „Ich“ d. i. die *menschliche* Augenblickeinheit für eine *einfache* Einheit meint ausgeben zu können, so muss auch der Einheitsgrund nachgewiesen werden. Der blosse Hinweis auf das „Ich“ und seine *Geschlossenheit* leistet nichts, denn *jede Einheit* ist ein Geschlossenes, ein *notwendiges* Zusammen von Bestimmtheiten, und die einfache Augenblickeinheit ist um nichts mehr Einheit, also um nichts mehr geschlossen, um nichts mehr notwendiges Zusammen, als die *zusammengesetzte* Augenblickeinheit; beide sind eben Einheit.

Der Schein, dass die freilich dem Menschen, weil der Leib sein eigen ist, stets zukommende Ortbestimmheit der Anforde-

rung als einheitstiftende Bestimmtheit für die zusammengesetzte Augenblickeinheit des *menschlichen Einzelwesens* gerecht werden könne, besteht für gar Viele, und er verstärkt sich wohl noch, wenn man dabei, anstatt von „Mensch", von „Ich" redet.

„Ich bin an diesem Orte, folglich müssen alle meine anderen Bestimmtheiten auch mit diesem Orte besonders verknüpft sein:" mit diesem Worte meint Mancher unsere Frage zum raschen und richtigen Schluss gebracht zu haben. Er bemerkt nur nicht, dass, was bewiesen werden soll, stillschweigend schon vorausgenommen ist, dass nämlich „Ich" eine *einfache* Einheit sei. Wäre festgestellt, dass „Ich" nur einfache Einheit bedeuten könne, so würde nichts sonnenklarer sein, als dass „meine" nichtanschaulichen Bestimmtheiten, wie „mein" Denken und „mein" Fühlen, mit „meiner" Ortbestimmtheit gleicherweise besonders verknüpft sein müssten, wie es doch „meine" anschaulichen Bestimmtheiten, „Gestalt", „Farbe" u. s. f. tatsächlich sind.

Nun ist aber nur dieses von vornherein sicher, dass „Ich" eine *Einheit* von anschaulichen und nichtanschaulichen Bestimmtheiten sei; ob jedoch diese Einheit eine *einfache* oder eine *zusammengesetzte* sei, steht immer noch in Frage. Und gerade auf diese Entscheidung kommt es hier an, ob in dem „Ich, dieser Mensch, bin an diesem Orte", was an und für sich ja keine Beanstandung erfahren wird, für *alle* „meine" Bestimmtheiten oder nur für einen *Teil* von ihnen ein besonderes Verknüpftsein mit der Ortbestimmtheit widerspruchlos mitgesetzt werden kann oder nicht.

Die Aussage „an einem Ort sein" hat zweierlei Bedeutung; die eine geht auf *Einzelwesen*, die andere auf *Bestimmtheit*; dort tritt „Ort" oder „Örtlichkeit" als die einem Einzelwesen *zugehörige*, hier als die mit einer anderen Bestimmtheit *verknüpfte* Bestimmtheit auf.

Die Aussage „an einem Orte sein" gilt nun allzeit von Dingen, von einfachen sowie von zusammengesetzten, aber sie gilt ebenfalls von Einzelwesen, die aus anschaulichem und nichtanschaulichem Einzelwesen zusammengesetzt sind. Für die letzten besteht jene Aussage darum eben auch zu Recht, weil, was von einem der „Teilwesen" gilt, auch von dem (zusammengesetzten) Einzelwesen selbst ausgesagt werden darf.

Ist der „Mensch“ oder „Ich“ ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Einzelwesen, so wird also von ihm selber mit vollem Recht, gleich wie alle sonstige Bestimmtheit des Leibes, so auch die Ortbestimmtheit des Leibes auszusagen sein, es ist also Wahrheit: „Ich bin an einem Orte“ und ebenso „Ich laufe, schwitze, erröte u. s. f.“

Jedoch der Satz: „Was als Aussage von einer Teileinheit gilt, besteht auch als Aussage für das Ganze als solches“ schliesst nicht etwa den anderen in sich: „Was von der einen Teileinheit gilt, besteht auch als Aussage für die andere Teileinheit des Ganzen.“ Dies beachten eben diejenigen nicht, die da meinen, Ortbestimmtheit, die ja der leiblichen Teileinheit des Menschen im besonderen zukommt, sei auch der seelischen Teileinheit dieses Einzelwesens als Bestimmtheit zuzurechnen. Wohl ist jede Bestimmtheit des Leibes auch die des Menschen, aber was eben Leibesbestimmtheit des Menschen ist, kann doch nicht auch Bestimmtheit der Seele sein, denn Leib und Seele sind völlig verschiedene Einzelwesen, und was dem Ganzen recht ist, muss darum nicht auch einer jeden seiner Teileinheiten billig sein.

Also die Tatsache, dass Anschauliches und Nichtanschauliches in der Einheit eines (zusammengesetzten) Einzelwesens sich zusammen finden, bringt keineswegs unseren Satz in Gefahr, dass nichtanschauliches Einzelwesen keine anschauliche und anschauliches Einzelwesen keine nichtanschauliche Bestimmtheit aufweisen könne.

So wahr es ist, dass der Mensch stets an einem Orte sei, so unwahr ist es, dass seine Seele an einem Orte sei, und so wahr es ist, dass der Mensch fühle, so unwahr ist es, dass sein Leib fühle.

Dass die nichtanschaulichen Bestimmtheiten, die in der zusammengesetzten Augenblickeinheit des Menschen sich bieten, eine besondere, vom Leibe des Menschen völlig verschiedene Einheit, nämlich die Augenblickeinheit eines völlig nichtanschaulichen Einzelwesens ausmachen müssen, ist nunmehr für uns ein unabweislicher Gedanke. Aber in ihm schon auszuruhen geht nicht an, wir müssen jetzt erst suchen, ihn zu verstehen d. i. das nichtanschauliche Einzelwesen eben als diese besondere *Einheit* am Menschen an der Hand der Tatsachen klar zu begreifen.

Die einheitstiftende Bestimmtheit des Einzelwesens „Seele“

zu entdecken ist demnach unsere Aufgabe; sie zu lösen gibt es nur einen Weg, den Weg ins unmittelbar Gegebene unserer Welt.

Nichtanschauliches ist jedem Einzelnen von uns Menschen nur an ihm selber unmittelbar gegeben, jedem Menschen nur als seine eigene Seele. Somit unterscheidet sich das Nichtanschauliche als Forschungsgegenstand in bemerkenswerter Weise von dem Anschaulichen. Während Jedem von uns viele anschauliche Einzelwesen unmittelbar gegeben sind und auch ein und dasselbe anschauliche Einzelwesen Vielen von uns unmittelbar gegeben sein kann, ist Jedem von uns nur ein nichtanschauliches Einzelwesen unmittelbar gegeben, und demnach erscheint niemals auch nur zweien von uns Menschen ein und dasselbe nichtanschauliche Einzelwesen als unmittelbar Gegebenes.

Ist dem Einzelnen nun nur seine eigene Seele unmittelbar gegeben, so wird ihm alles übrige Nichtanschauliche seiner Welt eben nur mittelbar d. i. erschlossen Gegebenes sein können.

Den Schlüssel zu der übrigen nichtanschaulichen Welt freilich kann ihm nur die eigene Seele geben, wie wir dargelegt haben (s. S. 34 f.); auch die Begriffe des Nichtanschaulichen liefert nur das unmittelbar gegebene Nichtanschauliche.

Mit diesem Begriffsschlüssel in der Hand erschliesst Jeder auf Grund von unmittelbar gegebenem anderem Leibe sich die andere Seele. So ist es dann doch wieder möglich, dass ein und dieselbe Seele nunmehr Vielen ein Gegebenes sei, indem sie entweder als Seele eines „dritten“ Menschen jenen „Vielen“ insgesamt erschlossen, oder als die Seele Eines der „Vielen“ diesem Einen unmittelbar, den Übrigen mittelbar Gegebenes ist. Und weiter ist möglich, dass einem Jeden von uns auch viele Seelen gegeben sind, seine eigene zwar nur unmittelbar, die übrigen indes immerhin doch mittelbar.

Alle Erkenntnis von der Seele hat für Jeden von uns aber Ursprung und Wurzel in dem unmittelbar Gegebenen d. i. in der eigenen Seele.

Wollen wir Menschen uns nun in unseren seelischen Bestimmtheiten bezeichnen, so ist es hergebracht zu sagen „Ich denke, fühle und will“. Niemand wird in Zweifel ziehen, dass in diesem Satze nicht nur eine blosse Anzahl von seelischen Bestimmtheiten „Denken, Fühlen und Wollen,“ sondern eben

die Augenblickeinheit des Einzelwesens „Ich, dieser Mensch" zum Ausdruck gebracht wird. In der Augenblickeinheit eines Menschen haben wir indes nicht eine einfache, sondern, wie wir erkannten, eine zusammengesetzte vor uns, an der wir die seelische Augenblickeinheit als eine Teileinheit von der anderen, der leiblichen Augenblickeinheit, unterscheiden können. Demgemäss würde der obenstehende Satz in ausführlicher Genauigkeit lauten: „Ich als dieser Mensch und im besonderen „Ich" als diese Seele denke, fühle und will."

Aber wenn wir uns auch dabei auf „Ich als Seele" beschränken, so wäre es doch eine Torheit, wenn wir auch nur dieses „Ich" im „Denken, Fühlen und Wollen" völlig beschrieben zu haben wähnten. „Denken, Fühlen und Wollen" bezeichnen nach der hergebrachten Feststellung drei Bestimmtheiten der menschlichen Seele; unter diesen dreien ist jedoch keine, die als die einheitstiftende Bestimmtheit der Seele anzusprechen wäre; indes ohne nichtanschauliche einheitstiftende Bestimmtheit könnte Seele als Einzelwesen, wie wir entwickelt haben, in unserer Welt gar nicht bestehen und gedacht werden, könnte also auch Seelisches gar nicht dem Menschen eigen sein. Aber die Tatsache des leiblich-seelischen Einzelwesens „Mensch" besteht. Daran ist nicht zu rütteln, und sie ist nur zu begreifen, wenn dieses Einzelwesen ein zusammengesetztes ist. Da nun der Leib des Menschen als das eine Einzelwesen sich klar bietet, so muss auch möglich sein, aus dem unmittelbar Gegebenen des menschlichen Einzelwesens sein anderes Einzelwesen, das wir „Seele" nennen, als solches klar zu begreifen, mit anderen Worten, die einheitstiftende Bestimmtheit der seelischen Augenblickeinheit zu entdecken.

In dem „Ich denke, fühle und will" kommt auch in der der Tat schon immer die nichtanschauliche einheitstiftende Bestimmtheit, mit zum Ausdruck, wenn auch nicht zum besonderen Ausdruck. Wir nennen sie das „Subjekt" oder die „Subjektbestimmtheit" der Seele. Dieses Seelensubjekt kommt in dem „Ich" insofern mit zum Ausdruck, als das „Ich" — Jeder ist hier Zeuge — in dem „Ich denke, fühle und will" eine Augenblickeinheit und nicht nur eine Summe von Bestimmtheiten, die im Prädikat ihren besonderen Ausdruck gefunden hätten, bezeichnen soll.

Von der *Subjektbestimmtheit* kann man beim „Ich, diesem Menschen", wenn sein *seelisches* Wesen in Frage steht, ebensowenig absehen, wie von der *Ortbestimmtheit*, wenn es sich um sein *leibliches* Wesen handelt.

Mit diesem „Subjekt" (s) sind die anderen nichtanschaulichen Bestimmtheiten des Menschen, z. B. das Denken (d) Fühlen (f), in gleicher Weise besonders verknüpft, wie die anderen anschaulichen Bestimmtheiten, z. B. Grösse (gr) Gestalt (gst) des Menschen, mit der „Ortbestimmtheit" (o). Die menschliche Augenblickeinheit stellt sich in Seele und Leib mit den hier als Beispiel herangezogenen Bestimmtheiten demnach so dar:

Die menschliche Augenblickeinheit

Die seelische Augenblickeinheit — Die leibliche Augenblickeinheit

d . . . . f — gr . . . . . gst

s — o

Wie aber mag es sich erklären, dass der Mensch die einheitstiftende besondere Bestimmtheit seiner Seele, das Subjekt, viel schwerer bemerkt, als deren andere Bestimmtheiten? Sicherlich ist der Grund dafür in der Eigentümlichkeit des Seelensubjektes selbst zu suchen.

Der Mensch als seelisches Einzelwesen erweist sich immer nur in jenen Bestimmtheiten, die man wohl in „Denken, Fühlen und Wollen" zusammenfasst, *veränderlich*: verschiedenes Denken, verschiedenes Fühlen, verschiedenes Wollen zeigt der Mensch in seinen verschiedenen Augenblickeinheiten.

Das „*Subjekt*" dagegen ist in *allen Seelenaugenblicken* des Menschen schlechthin ganz *dieselbe* Bestimmtheit. So lehrt übereinstimmend die gemeine Erfahrung, und die Prüfung der besonderen seelischen Bestimmtheiten irgend welcher menschlichen Augenblickeinheit bestätigt es; denn, während die übrigen seelischen Bestimmtheiten, gleichwie *alle* Dingbestimmtheiten ohne Ausnahme, in Allgemeines und Be-

sonderheit zerlegbar sind, so spottet die Subjektbestimmtheit jeglicher Zergliederung. In dieser Hinsicht also hat das Subjekt seinesgleichen nicht unter allen anderen besonderen Bestimmtheiten irgendwelcher Augenblickeinheiten in der Welt, da ja alle besonderen Bestimmtheiten eines Dingaugenblicks, die einheitstiftende besondere Ortbestimmtheit nicht ausgeschlossen, samt und sonders auch in Allgemeinheit und Besonderes zu zerlegen sind. Die Zerlegbarkeit der besonderen Ortbestimmtheit, die doch eine einheitstiftende Bestimmtheit ist, wehrt im besonderen auch dem Gedanken, als ob die Unzerlegbarkeit des Seelensubjektes daraus herzuleiten sei, dass diese besondere Bestimmtheit des Seelenaugenblicks eine einheitstiftende Bestimmtheit sei. Wir können hier nur die Tatsache feststellen, dass das Seelensubjekt, obwohl es den besonderen zerlegbaren seelischen Bestimmtheiten zugeordnet ist, dennoch selber als schlechthin einfache Bestimmtheit sich erweist. Dadurch hebt sich das Subjekt des Seelenaugenblicks aus der Gesamtheit der besonderen Bestimmtheiten, die wir kennen, heraus; wir finden keine zweite einfache Bestimmtheit in der Welt, die mit zerlegbaren d. i. zusammengesetzten anderen Bestimmtheiten zusammen jene Summe besonderer Bestimmtheiten bildete, die wir als Augenblickeinheit begreifen. Alle anschaulichen Augenblickeinheiten — um diese müsste es sich ja handeln, falls noch eine zweite besondere Augenblicksbestimmtheit einfacher Art gegeben wäre — zeigen ein Zusammen von besonderen Bestimmtheiten, die eine jede zusammengesetzte sind, die Ortbestimmtheit eingeschlossen.

In der dargelegten Eigentümlichkeit des Subjektes der Seele haben wir nun den Grund zu sehen, dass diese Bestimmtheit unseres Bewusstseins gewöhnlich gar nicht von uns bemerkt wird. Als einfache Bestimmtheit muss nämlich das Subjekt unverlierbare Bestimmtheit der Seele sein; alle Augenblickeinheiten des Menschen und im besonderen seiner Seele werden demnach ein und dasselbe Subjekt als die eine ihrer besonderen Bestimmtheiten aufweisen. Nun ist bekannt, dass, was uns stets, also ununterbrochen gegeben ist, von uns nicht sonderlich bemerkt wird, und dass wir vielfach, was uns zunächst lange Zeit ununterbrochen gegeben war, erst überhaupt als Gehabtes feststellen, wenn es seinen Abzug nimmt.

So versteckt sich denn das Subjekt unserer Seele infolge seines stetigen Gegebenseins. Weil es aber ohne genaues Aufmerken nicht als besondere Bestimmtheit erkannt wird, so kann uns nicht wundernehmen, dass es ganz übersehen wird und dann jene verfehlten Versuche gemacht werden, die anderen seelischen Bestimmtheiten bei dem leiblichen Einzelwesen mit unterzubringen oder mit den leiblichen Bestimmtheiten zu einem Einzelwesen zusammenzuschweissen unter Benutzung der als einheitstiftende Bestimmtheit schon sattsam bekannten Ortbestimmtheit. Und weil man den Widerspruch nicht spürt, der in der Behauptung einer einheitlichen Verknüpfung von Ortbestimmtheit und nichtanschaulicher Bestimmtheit liegt, so meint man sich sogar berechtigt, das nicht bemerkte „Subjekt" der Seele rundweg zu leugnen und das Bestehen einer solchen nichtanschaulichen einheitstiftenden Bestimmtheit am Menschen zu bestreiten.

Die Leugnung des Seelensubjekts findet im besonderen in jenem Unternehmen, das sich die „Psychologie ohne Seele" nennt, ihren Ausdruck. Aber, wo immer dieses uns entgegentritt, da legt es wider Willen doch selber volles Zeugnis für das Subjekt der Seele ab. Wer eine Darstellung solcher „Psychologie ohne Seele," mag sie mehr neumaterialistisch oder mehr spinozistisch gefärbt sein, prüft, der findet bald, dass hinter den anderen seelischen Bestimmtheiten, die ausdrücklich namhaft gemacht werden, wie „Empfinden" „Vorstellen" „Fühlen" — man bezeichnet sie auch wohl mit dem Allerweltstitel „Bewusstseinserscheinungen" —, die einfache Bestimmtheit „Subjekt" doch hervorschimmert. Wir können ohne Mühe in solcher „Psychologie ohne Seele" feststellen, dass das Einzelwesen „Seele", obwohl es zunächst hinausbefördert worden ist, doch sehr bald wieder hereinschlüpft und dann sogar auch ohne weiteres Bedenken in der Darstellung verwendet wird.

Von der Seele als Einzelwesen zu reden ist aber doch nur berechtigt, wer die seelische einheitstiftende Bestimmtheit, das Subjekt der Seele, anerkennt, denn der Satz ist und bleibt sicher: Ohne Subjekt keine „Seele" als besonderes Einzelwesen.

Was ist es aber, das uns, obwohl das stetige unmittelbare Gegebensein des Seelensubjektes gerade sein Bemerktwerden hintanhält, veranlasst, auf seine Entdeckung auszugehen, wie

Leverrier auf die Entdeckung des von ihm „Neptun" genannten Sternes?

Es ist der Gedanke von der Notwendigkeit einer nichtanschaulichen einheitstiftenden Bestimmtheit, der sich uns unweigerlich aus der Tatsache von „Denken, Fühlen und Wollen" als nichtanschaulichen Bestimmtheiten aufdrängt. Und wer immer sich „Ich" nennt, wird nicht erfolglos auf die Suche nach der Subjektbestimmtheit seiner Seele gehen. Er bringt sie ja schon immer im „Ich denke, fühle und will" mit zum Ausdruck, ohne sich ihrer freilich als besonderer Bestimmtheit neben den anderen der Augenblickeinheit, die er als „Denken, Fühlen und Wollen" bezeichnet, schon klar zu werden.

Indem wir somit die menschliche Seele als ein besonderes Einzelwesen aus dem unmittelbar Gegebenen klar begreifen, lehnen wir des Bestimmtesten ab, von der Seele als einer Substanz zu reden. Wir wissen, dass die Seele zum menschlichen Einzelwesen und dass der Mensch zur Welt gehört; darum hat seelisches Einzelwesen sein Bestehen „in der Welt" und dies will heissen: Das Sein der Seele ist in ihrem Zusammenhange mit anderen Einzelwesen verankert. Wäre die Seele eine „Substanz", so müsste von ihr gelten, was der Begriff „Substanz" besagen will, dass sie nämlich in sich und durch sich allein ihr Bestehen habe. Eine Seele also, die eine „Substanz" wäre, könnte nicht „in der Welt" sein, sie würde demnach auch nicht zu unserer Welt gehören können.

Wenn wir ferner die einheitstiftende Bestimmtheit des einzelnen Seelenaugenblickes das „Subjekt" der Seele nennen, so sei noch einmal nachdrücklichst betont, dass „Subjekt" hier nichts anderes als eine besondere Bestimmtheit des Seelenaugenblickes und nicht etwa ein besonderes Einzelwesen bezeichnen soll. Das Wort selbst mag wohl Anlass zu der letzten, aber falschen Auffassung geben können, indessen empfiehlt sich dies Wort, wie wir meinen, doch auch gerade zur Bezeichnung des von uns Gemeinten, um nämlich die einheitstiftende d. i. die für die Augenblickeinheit grundlegende Bestimmtheit (subjectum) der Seele zum besonderen Ausdruck zu bringen.

Mit diesem wiederholten Hinweise hoffe ich auch endlich

der falschen Auffassung, als ob mir „Subjekt" und „Ich" eindeutige Worte seien, den Pass abgeschnitten zu haben: „Ich" bedeutet mir in allen Fällen ein besonderes Einzelwesen, „Subjekt" aber bedeutet in meiner Psychologie in allen Fällen eine besondere Bestimmtheit.

Das „Subjekt" des einzelnen Seelenaugenblickes steht mit dem „Ort" des einzelnen Dingaugenblickes insofern auf einer und derselben Linie, als beide eine besondere Bestimmtheit ihres Einzelwesens sind und zwar beide die für die Augenblickeinheit ihres Einzelwesens grundlegende oder einheitstiftende Bestimmtheit. Und wie man den Ort des Dingaugenblickes nicht zu einem anschaulichen Einzelwesen herausdichten soll, das dem Dinge etwa „unterläge", so soll es uns auch fern bleiben, das „Subjekt" der Seele zu einem nichtanschaulichen Einzelwesen zu machen, das der Seele etwa „unterläge".

§ 9.

Die Einheit von Seele und Leib.

Wie die Einheit der Welt in dem Wirkungszusammenhange ihrer Einzelwesen, so besteht im Besonderen die Einheit des Menschen in dem Wirkungszusammenhange seines Leibes und seiner Seele. Die wirkende Bedingung einer seelischen Veränderung des Menschen muss leiblicher Art sein, die wirkende Bedingung einer leiblichen Veränderung des Menschen kann seelischer Art sein. Dass die Seele des Menschen sich selbst verändere, ist ebenso undenkbar, wie, dass ein einfaches Ding sich selbst verändere. Jede Veränderung in unserer Welt hat eine Ursache, oder, was dasselbe sagt, jede Veränderung ist eine Wirkung und setzt als solche stets zwei Einzelwesen voraus. Das eine von diesen enthält die wirkende Bedingung, das andere die grundlegende Bedingung derjenigen Veränderung, die an diesem anderen eben Besonderheitswechsel einer seiner Bestimmtheiten ist. Es wirkt aber der Leib stetig auf die Seele und die Seele stetig auf den Leib.

Das Bedenken gegen die Möglichkeit eines Wirkungszusammenhanges zweier völlig verschiedener Einzelwesen, wie Seele und Leib, hat zur Erklärung des augenscheinlichen Zusammenhanges von Leibesleben und Seelenleben des Menschen auf eine Annahme geführt, die an die Stelle des Wirkungszusammenhanges von Leib und Seele ein Zugleichauftreten bestimmter leiblicher und bestimmter seelischer Veränderungen des Menschen setzt. Diese Lehre vom Parallelismus leiblicher und seelischer Veränderung ist aber nicht imstande, die Notwendigkeit eines solchen Zugleichseins begreiflich zu machen, und fusst auf der falschen Voraussetzung, dass menschliches Einzelwesen eine einfache Einheit sei; sie fällt daher auch mit dieser Voraussetzung.

Das gegen den Wirkungszusammenhang von Leib und Seele des Menschen erhobene Bedenken aus der völligen Verschiedenheit dieser beiden Einzelwesen und insbesondere aus dem Gesetze von der Erhaltung der Energie, ist nicht stichhaltig. Nur Wirkungszusammenhang von Leib und Seele lässt uns das leiblich-seelische Einzelwesen „Mensch“ als eine Einheit und lässt uns im Besonderen die Möglichkeit des Seelenlebens verstehen.

Wir wollen nunmehr den Menschen als Einzelwesen und zwar als die Einheit der Einzelwesen „Leib“ und „Seele“ klar zu begreifen suchen.

Es ist eingangs von uns dargelegt worden, dass die Welt eine Einheit ihrer Einzelwesen bedeute, und dass selbst, wenn nur Dinge als Einzelwesen unserer Welt nachzuweisen wären, diese Welteinheit doch nicht als eine äussere, sondern nur als innere Einheit klar zu begreifen sei; „innere“ Einheit aber besage notwendiges Zusammen ihrer Einzelwesen, und notwendiges Zusammen von Einzelwesen sei nur im Wirkungszusammenhang dieser Einzelwesen möglich.

Ein einzelnes Ding zwar, wenn es zusammengesetztes Einzelwesen ist, also aus einer Mehrzahl einfacher Dinge besteht, ist

auch eine „äussere“ Einheit, d. h. jene einfachen Dinge erfüllen zusammen einen begrenzten Raum; aber dieses äussere Zusammen macht es doch noch nicht, dass sie zusammen ein besonderes Einzelwesen bilden, sondern dazu ist der besondere Wirkungszusammenhang dieser einfachen Dinge untereinander unentbehrlich, in dem eben die „innere“ Einheit des zusammengesetzten Dinges besteht.

Von einer äusseren Einheit zu reden fällt aber ohne Weiteres überhaupt weg, wenn es sich um Einzelwesen handelt, die aus anschaulichem und nichtanschaulichem Einzelwesen bestehen. Vollends verwirrend erscheint es, wenn vom Menschen einerseits als „äusserer“ und andererseits als „innerer“ Einheit geredet wird, um damit den Menschen einerseits als leibliches, andererseits als seelisches Einzelwesen zu kennzeichnen. Geradezu verkehrt erscheint diese Behauptung, wenn, wie wir das Wort fassen, „äussere Einheit“ nur die einen besonderen begrenzten Raum erfüllende Anzahl einfacher Dinge bedeuten sollte; denn der menschliche Leib ist doch nicht nur solche „äussere“, sondern er ist selber auch „innere“ Einheit, wie wir dies Wort fassen, da seine einfachen Teildinge mit einander in stetem Wirkungszusammenhange stehen.

Wir können bei der Behauptung, der Mensch als Leib sei „äussere“, er als Seele sei „innere“ Einheit, etwas den Tatsachen unserer Welt Entsprechendes nur dann denken, wenn „äussere“ Einheit die Einheit von „Äusserem“ d. i. Anschaulichem, „innere“ Einheit dagegen die Einheit von „Innerem“ d. i. Nichtanschaulichem bezeichnen sollte.

Im Übrigen aber halten wir den Gebrauch der Worte „äussere“ und „innere“ Einheit des Menschen zur Bezeichnung von Leib und Seele des Menschen für recht gefährlich, da als nächstliegende Deutung doch immer sich einstellen wird, der Mensch zeige sich von „aussen“ betrachtet als eine Einheit und von „innen“ betrachtet ebenfalls als eine Einheit; als ob es sich um zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines und desselben einfachen Einzelwesens handelte, wenn der Mensch einerseits als Leib und andererseits als Seele begriffen wird.

Man muss sich klar machen, dass die Seele nicht im Leibe steckt und daher auch nicht, wenn wir in unser leibliches

„Innere“ blicken, sich bieten kann. Die Redensarten „in sein Inneres blicken“, „den Blick nach „Innen“ richten“, sind ja offenbar auf der Voraussetzung, dass die Seele im Leibe stecke, aufgebaut, aber sie wollen doch nicht etwa sagen, dass die Seele die „Innenseite“, das „Innere“ des Leibes bedeute.

Wir können sicherlich viele Einzelwesen von „aussen“ und von „innen“ betrachten und somit von ihrer Aussenseite und ihrer Innenseite mit Recht reden. Dies aber doch nur dann, wenn wir die Bestimmtheiten dessen, was wir die Aussenseite, mit den Bestimmtheiten dessen, was wir die Innenseite nennen, als einem und demselben Einzelwesen zugehörig erkennen, und zwar im Falle eines zusammengesetzten Einzelwesens, ohne seine Teildinge als solche heranziehen zu müssen.

Betrachte ich z. B. einen Stall von „aussen“ und von „innen“, so lerne ich die Aussenseite und die Innenseite des Stalles oder den Stall von Aussen und von Innen kennen; will man hier von der „äusseren“ und der „inneren“ Einheit des Stalles reden, so mag dies ungewöhnlich sein, aber es hat doch wenigstens einen klaren Sinn, so zu reden. Denn was immer mir von „Aussen“ und von „Innen“ sich hier bietet, ist ausnahmslos anschauliche Bestimmtheit, so dass darin kein Hinderungsgrund vorliegt, sie als Bestimmtheiten eines und desselben Einzelwesens zu begreifen, die ja nur infolge verschiedener Betrachtungsweisen in die beiden Gruppen „Aussenseite“ und „Innenseite“ des Dinges auseinandergelegt sind. In gleicher Weise kennen wir die „Aussen-“ und die „Innenseite“ des Handschuhs und sprechen auch wohl in eben diesem Sinne von der Aussen- und Innenseite des Leibes.

Denselben Sinn aber kann ich aus jener Betrachtung des Menschen von „aussen und von innen“, die mir ihn eben als leibliches und als seelisches Wesen darlegt, für das „Aussen“ und „Innen“ in der Redensart „äussere“ und „innere“ Einheit des Menschen niemals gewinnen. Anschauliche und nichtanschauliche Bestimmtheiten einer Augenblickeinheit als „Äusseres“ und „Inneres“ zu bezeichnen, ist im höchsten Grade misslich. Denn die beiden so völlig verschiedenen Bestimmtheiten lassen sich doch als einer und derselben Augenblickeinheit und einem und demselben Einzelwesen zugehörig nur dann denken, wenn das Einzelwesen ein zusammengesetztes ist, so dass seine beiden

Teilwesen, das nichtanschauliche und das anschauliche Einzelwesen uns das Verständnis jener Augenblickeinheit als zusammengesetzter erst ermitteln. Darum erschiene von vorneherein das Wort „Leib und Seele sind die Aussen- und die Innenseite oder die äussere und die innere Einheit des Menschen“ als ein leeres Wort, wenn der „Mensch“ ein Einzelwesen bedeuten sollte, dessen anschauliche und nichtanschauliche Bestimmtheiten eine solche Augenblickeinheit darstellen, dass sie nicht wieder selber aus einer anschaulichen und einer nichtanschaulichen Augenblickeinheit zusammengesetzt, sondern eben eine einfache wäre. Wir wissen ja, dass eine derartige einfache Augenblickeinheit in unserer Welt nicht besteht.

Hält man aber, wie es richtig ist, den Menschen für ein zusammengesetztes Einzelwesen: wozu, fragen wir dann, das Einzelwesen „Seele“ die „innere“, und das Einzelwesen „Leib“ die „äussere“ Einheit oder Seite des Menschen nennen, anstatt, ohne die Gefahr des Missverständnisses zu laufen, von der nichtanschaulichen und der anschaulichen Einheit oder einfach von der Seele und dem Leibe des Menschen zu reden? Fürchte man doch nicht, dadurch den Gedanken „der Mensch ist ein Einzelwesen“, also die Einheit des menschlichen Wesens zu gefährden, denn diese Einheit des menschlichen Einzelwesens wurzelt fest und sicher in dem steten Wirkungszusammenhang seines Leibes und seiner Seele, diese Einheit nennen wir daher eine „innere“. Das Wort von der „äusseren“ Einheit würde, wenn wir es aufnähmen, nur den Leib des Menschen und durch ihn dann auch den Menschen treffen, indem es den einen begrenzten besonderen Raum erfüllenden menschlichen Körper meint; die „innere“ Einheit des Menschen dagegen trifft nicht etwa zunächst die Seele und somit dann auch den Menschen, sondern sie meint den Menschen als notwendiges Zusammen von Seele und Leib, trifft also ebensowohl den Leib als die Seele.

Nur um diese „innere“ Einheit kann es sich also handeln, wenn der Mensch als ein aus den Einzelwesen Leib und Seele zusammengesetztes Einzelwesen in Frage kommt, mit anderen Worten, nur um den stetigen Wirkungszusammenhang seiner beiden Einzelwesen, seines Leibes und seiner Seele, kann sich die Frage drehen. Unterbrechung dieses Zusammenhanges

bedeutet Aufhebung der menschlichen Einheit d. i. den *Tod des Menschen*.

In dem stetigen Wirken von Leib auf Seele und von Seele auf Leib ist also das menschliche Einzelwesen als besondere Einheit begründet.

Wir haben erkannt, dass jedes Einzelwesen nur in der „Welt", nur im Wirkungszusammenhang mit den anderen Einzelwesen sein Bestehen haben könne. „In der Welt sein" heisst nun aber für das Einzelwesen nicht nur „auf anderes Einzelwesen wirken" sondern auch „von anderem Einzelwesen Wirkung erfahren".

Jedes einzelne zusammengesetzte Einzelwesen in der Welt bedeutet, da es einen besonderen stetigen Wirkungszusammenhang in der Welt bildet, eine „Welt im Kleinen": so auch der Mensch! Die beiden Einzelwesen dieser „Welt" zeigen den bemerkenswerten Unterschied, dass die Seele ein einfaches[1]), der Leib aber ein zusammengesetztes Einzelwesen, mithin selber wiederum einen besonderen stetigen Wirkungszusammenhang von Einzelwesen bildet und wiederum für sich auch eine „Welt im Kleinen" bedeutet.

Dieser Umstand macht es begreiflich, dass trotz des *stetigen* Wirkungszusammenhanges von Leib und Seele, in dem ja die besondere Einheit des menschlichen Einzelwesens wurzelt, zahllose Veränderungen des Leibes ihre unmittelbare Bedingung *nicht in der Seele*, sondern in Anderem haben, auch wenn noch ganz von der „Umgebung" des Leibes als einer unmittelbaren Bedingung bestimmter Leibesveränderungen abgesehen wird. Weil der Leib nämlich aus vielen besonderen Einzelwesen, wie man sagt, aus „Zellen" besteht, so kann die einzelne Leibesveränderung, die ja vielfach nur die besondere Veränderung eines Leibesteiles ist, ihre unmittelbare Bedingung in einem anderen Leibesteile haben, also dass der eine Teil durch einen anderen unmittelbar eine Wirkung erfährt, wobei die Seele als wirkendes Einzelwesen gar nicht mit in Frage kommt.

In diesen Fällen können wir, indem dabei *nur der unmittelbare* Wirkungszusammenhang ins Auge gefasst wird, davon reden, dass der Leib *sich selbst verändere*, da sowohl

---

1) S. S. 18.

jene besondere Veränderung, als auch das, was ihre unmittelbare wirkende Bedingung ist, dem Leibe selber angehört, weshalb wir also von diesem Leibe sagen dürfen, dass er in dieser seiner Veränderung Hammer und Amboss, wirkender und Wirkung erfahrender zugleich sei; denn jede Veränderung eines Leibesteiles ist auch Veränderung des Leibes, jedes Wirken eines Leibesteiles auch Wirken des Leibes.

Solche Selbstveränderung kann die Seele des Menschen nicht aufweisen, weil sie einfaches Einzelwesen ist. Verändert sich ein einfaches Einzelwesen, so muss es in allen Fällen mit einem anderen Einzelwesen in Wirkungszusammenhang stehen. Die Meinung, dass die Seele sich auch selbst verändere d. h. eben die wirkende Bedingung ihrer eigenen Veränderung sein könne, findet sich freilich auch heute noch weit verbreitet, sie lässt sich jedoch mit dem, was unsere Erfahrungswelt sonst an Veränderung — und darunter befinden sich auch Veränderungen der Seele —, aufweist, nicht in Einklang bringen.

Jede Veränderung hat eine Ursache: die Wahrheit dieses Wortes zieht Niemand in Zweifel; Meinungsverschiedenheit besteht nur etwa darüber, was die Ursache einer besonderen Veränderung sei. Hat aber jede Veränderung in unserer Welt eine Ursache, so ist auch jede Veränderung eine Wirkung. Diese Wahrheit schliesst nun schon in sich, dass dem einfachen Einzelwesen nicht aus ihm selbst allein irgendeine Veränderung zufallen kann.

Wir haben erkannt, dass Veränderung nur dem Einzelwesen zukomme und selber nur Besonderheitswechsel einer Bestimmtheit des Einzelwesens sei.

Unserem Bedürfnis, Veränderung in unserer Welt klar zu begreifen, genügt aber noch nicht die einfache Feststellung, dass die Veränderung ein Besonderheitswechsel der Bestimmtheiten eines Einzelwesens sei, sondern wir müssen sie auch als notwendige Folge von Vorausgehendem, mit anderen Worten, als Wirkung einer Ursache erkennen.

Die Frage, ob dieses unser Bedürfnis, die Veränderung als Wirkung zu begreifen, ein uns ursprünglich eigenes (a priori) oder aus der Erfahrung entstandenes (a posteriori) sei, lassen wir hier auf sich beruhen. Uns genügt, dass jedes entwickelte menschliche Bewusstsein jede Veränderung in seiner Welt erst

klar begriffen hat, wenn sie ihm als notwendige Folge aus Vorausgehendem erscheint; dieses Vorausgehende heisst die Ursache der Veränderung und die Veränderung seine Wirkung.

Worin besteht nun das „Vorausgehende", das die notwendige Voraussetzung oder Ursache einer auftretenden Veränderung bildet? Wenn jede Wirkung eine Veränderung ist, so muss zu deren Ursache selbstverständlich dasjenige Einzelwesen und im Besonderen diejenige Bestimmtheit dieses Einzelwesens gerechnet werden, deren Besonderheitswechsel die in Rede stehende Veränderung ausmacht. Wir nennen *diese* vorausgehende *Bestimmtheit* des sich verändernden Einzelwesens die für die Veränderung *grundlegende Bedingung* unter dem verschiedenen Vorausgehenden, das zusammen die „Ursache" bildet. Die *grundlegende* Bedingung der Veränderung gehört als Bestimmtheit also immer zu dem Einzelwesen, das die Veränderung erfährt, und die Veränderung selber ist der Besonderheitswechsel dieser Bestimmtheit.

Das als Ursache der Veränderung Vorausgehende enthält jedoch mehr als nur diese grundlegende Bedingung. Denn dass z. B. eine Frucht sich in der Farbe verändert hat und rot geworden ist, erklärt sich nicht schon daraus, dass sie vorher grün war. Und selbst, wenn etwa noch andere, mit dem „grün" zugleich gegebene Bestimmtheiten der Frucht, wie „klein", „rund", „glatt", zu der notwendigen Voraussetzung des Rotwerdens mitgehören sollten, so würden wir auch aus diesem Vorausgehenden keineswegs schon die Veränderung selbst zu begründen wissen; die Frage, *warum* die Veränderung eingetreten sei, bliebe uns noch unbeantwortet.

Auf alle Fälle wird zu der notwendigen Voraussetzung d. i. der „Ursache" einer Veränderung von Seiten des sich verändernden Einzelwesens immer nur ein Stück, das wir die grundlegende Bedingung der Veränderung nennen, beigesteuert, das fehlende Stück muss demnach von *anderem* Einzelwesen geliefert sein: wir nennen dieses Stück die *wirkende* Bedingung der Veränderung. Wie viele andere Einzelwesen zu dieser wirkenden Bedingung für die Veränderung des Einzelwesens, das selber die grundlegende Bedingung liefert, beisteuern, dies zu entscheiden, ist Sache der Einzelforschung. Nur das steht ganz allgemein fest: *Veränderung eines (einfachen) Einzel-*

wesens ist nur möglich, wenn zugleich anderes Einzelwesen, das mit jenem im Wirkungszusammenhang stehen kann, gegeben ist.

Aus dieser Erkenntnis heraus erklären wir es daher für unmöglich, dass einfaches Einzelwesen sich selbst verändere, es bedarf zur Veränderung noch eines anderen Einzelwesens. Das Wort „Causa sui" beim Wort genommen ist sinnlos.

Da die Seele einfaches Einzelwesen und der Mensch die auf den unmittelbaren stetigen Wirkungszusammenhang von Seele und Leib gestellte Einheit ist, so erscheint der Schluss unvermeidlich, dass Veränderung der menschlichen Seele ihre wirkende Bedingung ohne Ausnahme im menschlichen Leibe habe. Doch dabei ist noch ein bestimmter Einwand zu berücksichtigen.

Man kann darauf hinweisen, dass trotz jenes stetigen und unmittelbaren Wirkungszusammenhanges der menschliche Leib dennoch gar viele Veränderungen, die nicht von der Seele unmittelbar gewirkt seien, erfahre, selbst wenn man von denjenigen auch absieht, die der eine Leibesteil dem anderen wirkt. In der Tat kennen wir besondere Veränderungen des Leibes, deren wirkende Bedingung in der Umgebung des Leibes zu suchen ist; aber trotzdem ist doch auch der Wirkungszusammenhang von Leib und Seele ununterbrochen, trotzdem wirkt also auch die Seele zugleich mit auf den Leib. Müssen wir aber von der Seele nicht gewirkte Leibesveränderungen anerkennen, so scheint auch der Gedanke nicht abwegig zu sein, dass ebenfalls die Seele trotz eines stetigen Wirkungszusammenhanges mit dem bestimmten Leibe noch von anderen Einzelwesen zugleich unmittelbare Wirkungen erfahren könne.

Und keineswegs steht diesem Gedanken die Einfachheit des seelischen Einzelwesens entgegen; denn um von mehreren Einzelwesen zugleich Wirkung zu erfahren, muss das Einzelwesen nicht etwa ein zusammengesetztes sein; müssen doch nicht einmal mehrere Bestimmtheiten des die Wirkung erfahrenden Einzelwesens in Frage kommen, wenn mehrere andere Einzelwesen zusammen etwa die wirkende Bedingung der Veränderung liefern würden.

Dieser Gedanke pflegt allerdings nur nach einer Seite ausgesponnen zu werden, da man übereinstimmend anerkennt,

dass unter den anschaulichen Einzelwesen unserer Welt nur der einzelne Leib im unmittelbaren, die übrige Dingwelt nur in mittelbarem, eben durch den Leib vermitteltem Zusammenhange mit der Seele des Menschen stehe, dass also von den Dingen unserer Welt nur der eigene Leib als wirkende unmittelbare Bedingung für eine Veränderung unserer Seele in Frage kommen könne. So fragt man denn nur, ob die Seele neben dem stetigen Zusammenhange mit einem Leibe nicht, gleichwie ja der Leib neben dem stetigen Zusammenhange mit der Seele noch mit anderen Dingen, so ihrerseits neben stetigem Wirkungszusammenhange mit dem Leibe noch mit anderen nichtanschaulichen Einzelwesen in irgendwelchem Wirkungszusammenhange stehen könne.

Es ist bekannt, wie viel man diesem Gedanken nachgegangen ist und noch immer nachgeht; und hat man erst einmal zugegeben, dass nichtanschauliches Einzelwesen auf „meine" Seele unmittelbar wirke, so stellt sich mit Notwendigkeit auch die andere Behauptung ein, dass „meine" Seele ebenso auf nichtanschauliches Einzelwesen unmittelbar wirken könne. So spricht man denn von dem unmittelbaren „Verkehr" der Seelen, der „Geister", untereinander, so weiss man auch von dem unmittelbaren „Verkehr" der Seele mit dem nichtanschaulichen Einzelwesen „Gott".

Wir können die Möglichkeit des unmittelbaren Wirkungszusammenhanges von nichtanschaulichen Einzelwesen untereinander nicht klipp und klar verneinen, weil wir aus unserer Welt nichts anzuführen vermögen, was einem solchen widerspräche und daher dessen Unmöglichkeit ausspräche. Immerhin aber fordert das wissenschaftliche Gewissen, dass wir jeden Einzelfall eines vermeintlichen unmittelbaren „Verkehrs" der Seele mit anderen nichtanschaulichen Einzelwesen, sei es aus der eigenen Erfahrung, sei es aus der Erfahrung anderer, daraufhin prüfen, ob er sich etwa einer Erklärung füge, die auf dem Gedanken sich gründet, dass zwar der Leib des Menschen nicht nur von der Seele, sondern auch von Dingen seiner „Umgebung", dagegen die Seele des Menschen nur von dem Leibe eine unmittelbare Wirkung erfahren könne.

Von dieser Voraussetzung wollen wir uns wenigstens in der weiteren Untersuchung leiten lassen. Sie liegt auch dem von

alters her beliebtem Bilde, die Seele wohne im menschlichen Leibe, zugrunde, das uns in einfachem Bilde darlegt, wie jede Veränderung der Seele ihre wirkende Bedingung nur im Leibe haben könne.

Diese Wahrheit ist es auch, die der neumaterialistischen Auffassung der Seele in weiten Kreisen so empfehlend zur Seite steht gegenüber einer Meinung, für die das menschliche Seelenleben zum wenigsten in seinen „höheren Regionen“ nicht durch den menschlichen Leib bedingt gilt. Dass der Neumaterialismus aber aus der Wahrheit des Abhängigseins aller menschlichen Seelenveränderung vom Leibesleben die Dichtung des Geschaffenseins der Seele vom Leibe mache, wird dann leider nicht weiter beachtet.

Wir sind der Überzeugung, dass der Neumaterialismus, insbesondere jener Blendling ($L + \sigma$), seine zahlreichen Anhänger in den gebildeten Kreisen der Gegenwart zugunsten des spiritualistischen Seelenbegriffes verlieren wird, wenn dieser nur rückhaltlos zu der Wahrheit sich bekennt, dass das Seelenleben des Menschen in jeder seiner Veränderungen unmittelbar von dem Leibe, im besonderen von dem Gehirn bedingt sei. Zu dieser Wahrheit können wir vorbehaltlos stehen, ohne von unserem besonderen Seelenbegriffe etwas preiszugeben, denn die menschliche Seele kann doch das besondere nichtanschauliche Einzelwesen bleiben, auch wenn der Leib die wirkende Bedingung ihrer Veränderung ausnahmslos allein liefert. So wahr das letzte, so wahr ist andererseits, dass für alle Veränderungen der Seele diese selbst die grundlegende Bedingung liefert.

Gegen den Wirkungszusammenhang der völlig verschiedenen Einzelwesen Leib und Seele sind Bedenken erwachsen, die zu Versuchen führten, den Zusammenhang von Leibes- und Seelenleben in ganz anderer Weise zu begreifen: Man legte den spinozistischen Begriff vom Menschen als einfachem seelisch leiblichem Einzelwesen zugrunde und setzte an die Stelle des Wirkungszusammenhanges von Leib und Seele den Parallelismus von Leibes- und Seelenleben.

Soll die Behauptung des Parallelismus wissenschaftlichen Wert und im besonderen für die Psychologie Wert haben, so

ist eine unerlässliche Forderung, die Notwendigkeit darzulegen, d. h. den Grund aufzudecken, warum, wie die Parallelisten wollen, weder eine Gehirnveränderung ohne Seelenveränderung, noch eine Seelenveränderung ohne Gehirnveränderung des Menschen eintrete.

Wir haben zwar schon den spinozistischen Menschen- und Seelenbegriff in seiner Grundlosigkeit dargetan, sodass damit für uns auch diese Parallelismuslehre dahinfallen muss. Indessen, setzen wir einmal, es wäre kein Widerspruch, ein aus anschaulichen und nichtanschaulichen Bestimmtheiten bestehendes einfaches Einzelwesen zu behaupten und es wäre der Mensch ein solches einfaches Wesen mit leiblicher und seelischer Bestimmtheit: kann aus dieser Voraussetzung die Notwendigkeit paralleler d. i. gleichzeitiger seelischer und leiblicher Veränderung des Menschen dargelegt werden?

Wir erfahren nun tagtäglich, dass Einzelwesen, die sich in einer Bestimmtheit verändern, keineswegs zugleich auch in einer oder jeder seiner anderen Bestimmtheiten sich verändern. Grösse, Gestalt, Farbe, Ort sind ja wesentliche Bestimmtheiten des Dinges und in ihnen allen ist das Ding auch veränderlich: hat sich nun etwa niemals ein Ding in seiner Farbe verändert, ohne zugleich in Grösse, Gestalt und Ort eine Veränderung zu erfahren?

Der Parallelist will aber offenbar seine Behauptung darauf stützen, dass Leib und Seele eben die zwei wesentlichen Bestimmtheiten des Menschen bedeuten, und hieraus die Notwendigkeit paralleler Leibes- und Seelenveränderung des Menschen abgeleitet wissen. Geschähe indes dies hier zu Recht, so müsste, was dem Menschenwesen, ebenfalls allen anderen Einzelwesen zugelegt werden, und so müsste auch jedes Ding nicht nur in einer, sondern, wenn überhaupt in einer, so immer auch in allen anderen wesentlichen Bestimmtheiten Veränderung erfahren: was eben unserer Erfahrung offensichtlich widerspricht.

Jedoch der Parallelist mag noch einwenden: Nicht für alle Einzelwesen gelte der Veränderungs-Parallelismus, sondern nur für die aus anschaulichen und nichtanschaulichen Bestimmtheiten zusammengesetzten einfachen Einzelwesen. Wir müssen die Möglichkeit zugeben, dass gerade diese Einzelwesen jenen Parallelismus als ihre besondere Eigentümlichkeit hätten, aber

Möglichkeit ist doch immerhin noch etwas anderes als Notwendigkeit, und um diese handelt es sich für uns hier. Die Möglichkeit eines Veränderungs-Parallelismus lässt sich schon auf die Tatsache, dass der Mensch leibliches und seelisches Wesen zugleich ist, begründen, die Notwendigkeit eines Parallelismus leiblicher und seelischer Veränderung des Menschen ist jedoch auf diese Tatsache nicht zu gründen. Da nun aber nichts anderes an Tatsächlichem vorliegt, so kommt diese Parallelismuslehre in der Tat auf die nackte, aber gar nicht zu begründende Behauptung hinaus, es sei einmal so, der Mensch verändere sich stets „parallel" in seinen wesentlichen Bestimmtheiten, den seelischen und den leiblichen.

Diese in sich hinfällige psychologische Meinung kann auch nicht mittelst zweier metaphysischer Krücken aufrecht erhalten werden. Man hat dies zwar versucht, das eine Mal mit einem phänomenalistischen Krückenpaar, das andere Mal mit einer idealistischen und einer phänomenalistischen Krücke. Im ersten Fall gelten sowohl Leib als auch Seele für „Erscheinungen" und zwar eines und desselben Ansichseienden. Indes diese Zweierscheinungstheorie macht uns ebenso wenig, wie jene Zweibestimmtheitstheorie von Leib und Seele, die Notwendigkeit paralleler leiblicher und seelischer Veränderung des Menschen klar; wir sehen nicht ein, dass, wenn Seele und Leib die zwei völlig verschiedenen „Erscheinungen" eines Ansichseienden sind, dieses Ansichseiende auch stets in beiderlei Weise zugleich „erscheinen" müsse.

Ebensowenig helfen die beiden anderen Krücken dem Verständnis der Parallelismuslehre auf: die Seele das Ansichseiende, der Leib die „Erscheinung" der Seele. Mit etwelcher Genugtuung stellen wir hier beiläufig fest, dass in diesem Versuch, wie übrigens auch in dem ersten, die Seele sowie der Leib des Menschen als Einzelwesen begriffen werden, nämlich im ersten beide als „erscheinende" Einzelwesen, im zweiten die Seele als ansichseiendes und nur der Leib als „erscheinendes" Einzelwesen.

Beide Versuche stehen freilich in Wahrheit auf einem anderen, als dem eigentlich spinozistischen Boden, obwohl sie in spinozistischem Geiste geführt zu sein scheinen.

Man könnte nun meinen, dass der zweite vor dem ersten

Versuch noch etwas voraus habe, weil er, um in der Sache vorwärts zu kommen, Leib und Seele nicht nebeneinander, sondern hintereinander vor den Wagen spannt; indes ist auch dieser Schein trügerisch. Der zweite Versuch macht uns ebensowenig begreiflich, dass Leibesänderung jederzeit als „Erscheinung“ auftreten müsse, wenn eine Veränderung des Ansichseienden „Seele“ geschehe. Die Notwendigkeit, dass alles Ansichseiende auch erscheine, wird Niemand, der diesen Versuch macht, ergründen können.

Beide Versuche kranken überdies noch an einem gemeinsamen Übel. Sie stellen beide auf „Ansichseiendes“ als Veränderliches ab, obwohl doch Zeit, die nach ihnen ja nur Erscheinungsform ist, und somit auch Veränderung dem „Ansichseienden“ nicht angehören können. Um den Preis dieses Widerspruchs nur konnten also die beiden Versuche überhaupt aufkommen [1]).

Das Bedenken selber, dem die Parallelismuslehre ihr Entstehen und ihre Empfehlung verdankt, ist nun auch in Wahrheit gar nicht derart begründet, dass man sich ihm fügen und von der Ansicht abstehen müsste, der tatsächliche Zusammenhang von leiblichem und seelischem Leben des Menschen und demnach auch der Mensch als dieses einheitlich leiblich-seelische Einzelwesen sei in dem stetigen Wirken von Leib und Seele aufeinander begründet.

Jenes Bedenken geht von der Voraussetzung aus, Wirken sei ein Abgeben von Eigenem an ein anderes Einzelwesen, das wirkende Einzelwesen übertrage etwas von sich auf andere. Da nun solches „Übertragen“ oder Abgeben selbstverständlich nur unter gleichartigem Einzelwesen denkbar ist, so muss freilich Wirken, ist es anders ein „Übertragen“, zwischen Seele und Leib, den völlig ungleichen Einzelwesen, unmöglich sein.

Dieser Begriff des Wirkens ist heute noch viel mehr verbreitet, als man wohl anzunehmen geneigt ist. In der bekannten Forderung, dass das wirkende Einzelwesen gerade so viel verlieren müsse, als das die Wirkung erfahrende Einzelwesen

---

1) Siehe meine Abhandlung „Wechselwirkung oder Parallelismus?“ Max Niemeyer. Halle 1902.

gewinne, tritt es noch offen zutage, denn nur unter der Voraussetzung gleichartiger Einzelwesen hat es einen Sinn, davon zu reden, dass ihre Veränderungen sich ausgleichen müssen, da ein „Gleichviel" nur mit einem Masse festzustellen ist und das Mass für die Möglichkeit seiner Anwendung Gleichartigkeit seiner selbst mit dem zu Messenden fordert.

Zum Wirken gehören allerdings, wie schon hervorgehoben ist, mindestens zwei Einzelwesen, von denen das eine das wirkende, das andere das die Wirkung als seine Veränderung erfahrende ist. Die Veränderung eines einfachen Einzelwesens muss also von einem anderen Einzelwesen „gewirkt" sein. Von welcher Art diese Wirkung als Veränderung ist, hängt ab von der Art des die Wirkung erfahrenden Einzelwesens und im besonderen von derjenigen besonderen Bestimmtheit, auf die gerade der Besonderheitswechsel sich bezieht; das wirkende Einzelwesen dagegen macht sich seinerseits nur in der Besonderheit der in ihrer Art durch das die Wirkung erfahrende Einzelwesen allein bestimmten Veränderung geltend. Darum darf auch in den allgemeinen Begriff des Wirkens nicht schon der Gedanke eines Übertragens oder Abgebens von Eigenem hineingelegt werden.

Dies schliesst allerdings nicht aus, dass das besondere Wirken von Ding auf Ding in unserer Welt doch zu jenem Bilde von Wirken als einem „Übertragen" oder „Abgeben" uns Veranlassung geben kann. Handelt es sich hier doch um gleichartige Einzelwesen, um die Dinge, so dass das Wirken sich derart äussern kann, dass beide Einzelwesen in gleicher Weise, wenn auch im umgekehrten Sinne, sich verändern; in der Tat bedeutet der Besonderheitswechsel, den beide Dinge erfahren, ein und dasselbe in dem Sinne, dass das eine Ding gerade um so viel Energie zunimmt, als das andere verliert.

Aber dieser besondere Begriff des Wirkens von Ding auf Ding und das aus ihm erwachsene Energiegesetz für die Dingwelt berechtigt uns doch nicht zu der Behauptung, dass überhaupt Wirken in unserer Welt nur möglich sei, wenn die in Frage kommenden Einzelwesen eben dieselbe Bedingung, wie die aufeinander wirkenden Dinge, erfüllten, wenn sie also gleichartig wären und somit „gleiche" Veränderung beim Wirken aufeinander erfahren könnten.

Falls man aber doch diese unberechtigte Verallgemeinerung von dem besonderen Wirken innerhalb der Dingwelt auf Wirken schlechtweg macht, so muss allerdings ein Wirken der völlig ungleichartigen Einzelwesen Seele und Leib aufeinander ausgeschlossen und im besonderen mit dem Energiegesetz in der Dingwelt unvereinbar sein. Dieses Gesetz besagt: Bei aller Veränderung in der Dingwelt bleibt die Grösse der Energie der Dingwelt ein und dieselbe, so dass, wenn ein Ding auf das andere wirkt, zwar die Energiegrösse des einzelnen Dinges eine andere wird, aber doch die Grösse der Energiezunahme des einen der Grösse der Energieabnahme des anderen Dinges völlig gleich ist.

Von seiten derer, die den Wirkungszusammenhang zwischen Leib und Seele nicht fallen lassen, aber doch die Verallgemeinerung des besonderen Begriffes vom Wirken zwischen Ding und Ding auf das Wirken schlechtweg mitmachen, ward in verschiedener Weise versucht, die Schwierigkeiten, die ihnen nun das Energiegesetz der Dingwelt bereiten muss, zu überwinden.

Die einen meinen, auch das nichtanschauliche Einzelwesen habe „Energie“, und das Energiegesetz gelte nicht nur für die Dingwelt, sondern für die Welt schlechtweg. Die auf den Leib wirkende Seele nehme daher auch in dem gleichen Masse an Energie ab oder zu, wie der die Wirkung erfahrende Leib an dieser zu- oder abnehme. Der Ausweg könnte sich aus dem Grunde wohl empfehlen, weil er die Aussicht eröffnet, jedes Verhältnis von wirkender Bedingung zur Wirkung auf eine messbare, zahlenmässig festzustellende Gleichung zu bringen, wie es beim Wirken zwischen Ding und Ding zum Segen der Naturwissenschaft geschieht.

Aber die verheissungsvolle Aussicht schwindet dahin, sobald wir der völligen Ungleichheit von Seele und Leib gedenken, die schlechthin verbietet, für die „Arbeit“ des Leibes und die „Arbeit“ der Seele ein gemeinsames Mass zu behaupten. Mag man auch von „Energie“ der Seele reden, so muss doch dieses Wort einen völlig anderen Sinn haben als das Wort „Energie“, das die „Arbeit“ des Dinges bezeichnet. Spräche man daher auch angesichts des Wirkens der Seele auf den Leib von einem Energieverlust oder Energiegewinn[1]) der Seele, so ist es doch

[1]) Siehe meinen Artikel „Zum Lehrbegriff des Wirkens“. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 120, S. 1 ff.

unmöglich, bei der Behauptung, dass ein bestimmter Verlust oder Gewinnst an Seelenenergie einem bestimmten Gewinnst oder Verlust an Leibesenergie gleich sei, etwas Klares zu denken.

Andere wollen daher auch von einer Erweiterung des „Energie“-Begriffes über die Dingwelt hinaus nichts wissen, vielmehr das „Energie“-Gesetz auf das Wirken von Ding zu Ding allein angewendet sehen, so zwar, dass bei allem Wirken von Ding auf Ding und der damit gegebenen Energieveränderung der einzelnen Dinge die Energiegrösse der Dingwelt ein und dieselbe bleibe, dagegen bei dem Wirken von Seele auf Ding (Leib) oder von Ding (Leib) auf Seele die Energiegrösse der Dingwelt zu- oder abnehme. Dieser Ausweg mag sich den Vielen von vornherein empfehlen, die noch die hergebrachte Auffassung, Wirken sei ein „Übertragen“ oder „Abgeben“, mit sich führen, weil diese dabei ihre volle Rechnung findet. Der Ausweg mag auch denen aussichtsvoll erscheinen, die noch der widerspruchsvollen Ansicht huldigen, dass Reize sich in „Empfindungen“, „Vorstellungen“ in „Bewegungen“, also Anschauliches in Nichtanschauliches und umgekehrt „umsetzen“ könne.

Aber dieser scheinbare „Ausweg“ ist unseres Erachtens eine Sackgasse, da wir den Satz: „Aus nichts wird nichts und nichts wird zu nichts“ für das Geschehen in unserer Welt als grundlegende Wahrheit gelten lassen müssen. Wer jenen Ausweg einschlägt, kann sich heute nicht mehr auf die erwähnte „Umsetzungstheorie“ stützen, da diese längst gerichtet ist. Er wird sich daher, soll überhaupt die Ansicht festgehalten werden, genötigt sehen, einzugestehen, dass er der Meinung sei, der wirkende Leib verliere eine bestimmte Energiegrösse ins Nichts und die wirkende Seele liefere dem Leibe eine bestimmte Energiegrösse aus dem Nichts.

Die beiden hier erörterten Auswege haben dies gemeinsam, dass sie an dem „Energiegesetz“ der Dingwelt deuteln und rütteln. Versuchen wir nun unsererseits, das Energiegesetz in der Dingwelt ganz unangetastet zu lassen und den Wirkungszusammenhang von Seele und Leib doch mit ihm zu reimen.

Wir geben dabei ohne weiteres zu, dass jegliche Veränderung in der Dingwelt als Energieveränderung des einzelnen Dinges zu begreifen sein müsse. So muss demnach auch

das Wirken der Seele auf den Leib, im besonderen auf das Gehirn als eine Energieveränderung des Dinges zu verstehen sein. Dem Energiegesetz der Dingwelt liefe dies freilich zuwider, wenn Energieveränderung des Dinges nur in Energiezunahme oder Energieabnahme bestehen könnte.

Wir kennen aber ausser dieser Energieveränderung noch eine andere, nämlich den Wechsel von potentieller zu aktueller und von aktueller zu potentieller Energie des einzelnen Dinges; wir nennen sie die „qualitative“ Energieveränderung, und in dieser selbst kommt die Grösse der Energie des Dinges gar nicht in Frage. Soll aber Wirken von Seele auf Leib im Sinne einer Energieveränderung des Leibes behauptet werden und zugleich das Energiegesetz der Dingwelt unangetastet bleiben, so erscheint dies nur möglich, indem das Wirken der Seele auf den Leib nur „qualitative“ Energieveränderung d. i. Wechsel von potentieller zu aktueller und umgekehrt, also nur „Auslösung“ und „Hemmung“ von Leibesenergie bedeutet.

Die Bezeichnung „Auslösung“ und „Hemmung“ stammt allerdings aus dem Dingwirken, und wenn ein Ding „Auslösung“ und „Hemmung“ bewirkt, so ist auf jeden Fall nicht allein qualitative, sondern auch quantitative Energieveränderung d. i. eine Ab- oder Zunahme der Energiegrösse des einzelnen Dinges mit im Spiel. Man spricht demgemäss auch von „Kraftaufwand“ des wirkenden Dinges und betont mit Recht, dass „Auslösung“ oder „Hemmung“ der Energie des die Wirkung erfahrenden Dinges stets von einem „Energieaufwand“ des wirkenden Dinges begleitet sei.

Indessen auch hier wäre es eine unberechtigte Verallgemeinerung aus der Erfahrung des Wirkens von Ding auf Ding, wollte man jede qualitative Energieveränderung eines Dinges von einer quantitativen begleitet denken. Erklärt Jemand, er könne sich solche qualitative Energieveränderung als Wirkung nicht ohne quantitative denken, so bedeckt er nicht die ungerechtfertigte Verallgemeinerung, deren er sich schuldig macht, indem er alles Einzelwesen der Welt behandelt, als ob es Ding wäre und somit auch für die Seele ein „Kraftaufwand“, ein Energieverlust ihrerseits dazu gehörte, wenn sie wirken solle. „Energie“, sowie Energieverlust und Energiegewinnst ist in Wahrheit doch nur Sache des Dinges und nicht der Seele.

Dass sich qualitative Veränderung nicht ohne quantitative denken liesse, wird niemand behaupten wollen. Wer nun zugibt, dass das Wirken im allgemeinen nur ein „notwendiges Vorausgehen vor einer Veränderung" bedeute, der wird sich nicht an der Behauptung stossen können, dass Seele nur qualitative Energieveränderung des Leibes wirke, dass ihre Wirkung eine reine „Auslösung" oder „Hemmung" von Leibesenergie sei ohne allen „Kraftaufwand" und „Kraftzuschuss".

Diese unsere Auffassung lässt nun auch Wirken der Seele auf Ding und Wirken des Dinges auf Ding klar unterscheiden als zweierlei besonderes Wirken: dort besteht die Wirkung in einer qualitativen, hier entweder in einer quantitativen oder in einer qualitativen und quantitativen Energieveränderung zugleich. Mit dieser Behauptung steht das Energiegesetz der Dingwelt völlig im Einklang. Vor allem bringt sie auch die Besonderheit jener Wirkung (Veränderung), bei der die Seele das auf den Leib wirkende Einzelwesen ist, gegenüber derjenigen, bei der ein Ding auf den Leib wirkt, zum klaren Ausdruck.

§ 10.

Die Seele ein Bewusstsein.

Die Seele ist Bewusstsein. Die völlige Verschiedenheit von Leib und Seele findet, wie in den beiden Gegensätzen „anschauliches—nichtanschauliches Einzelwesen" und „Ding—Nichtding", so besonders in dem Gegensatze „unbewusstes—bewusstes Einzelwesen" ihren Ausdruck.

Der Satz „der Mensch hat eine Seele" sagt dasselbe wie „der Mensch hat Bewusstsein". Bewusstsein des Menschen ist nicht als eine seelische Bestimmtheit, weder als eine verlierbare noch als eine unverlierbare, sondern einzig und allein als seelisches Einzelwesen an sich selber zu begreifen. Jede Seele also ist ein Bewusstsein.

Wir haben dasjenige am menschlichen Einzelwesen, das sich dem Begriffe des Dinglichen oder Anschaulichen nicht

fügt und mit dem Namen „Seele“ bezeichnet zu werden pflegt, nur vom Anschaulichen aus, also nur in Verneinungen, wie „Nichtanschauliches“, „Nichtding“ und „Immaterielles“ gekennzeichnet. Mit der Verneinung allein aber ist uns nicht gedient, wir bedürfen eines sachlichen Kennzeichens, da wir an diesem erst einen sicheren Halt haben, das Nichtanschauliche des Menschen klar festzulegen. Dies leistet uns der Begriff „Bewusstsein“.

Den Menschen nennen wir „bewusstes“ Wesen d. i. ein Wesen, das „Bewusstsein hat“ und wollen damit dieses zusammengesetzte Einzelwesen nicht, sofern es leibliches, sondern eben sofern es seelisches Wesen ist, treffen. Darin herrscht wohl volle Einstimmigkeit. Heissen wir den Menschen „bewusstes Wesen“, so wird, da wir dabei den Menschen als seelisches Einzelwesen im Auge haben, übereinstimmend auch das nichtanschauliche Einzelwesen des Menschen, die Seele selbst, ein „bewusstes“ Wesen genannt werden. Besteht aber in beiden Fällen die Aussage „bewusstes Wesen“ zu Recht, so fragen wir weiter, ob ebenfalls „Bewusstseinhaben“, das ja vom Menschen ebenso, wie „bewusstes Wesen“, ausgesagt wird, von der Seele gelten könne. Diese Frage mag verwunderlich erscheinen; man wird dafür halten, ein Einzelwesen, das „bewusstes“ Wesen sei, — und dies ist zweifellos die Seele — müsse selbstverständlich auch „Bewusstsein haben“. Prüfen wir die Sache.

Was ist in Wahrheit jenes uns unmittelbar Gegebene, das wir „Bewusstsein“ nennen? Ist „Bewusstsein“ Einzelwesen oder ist es Bestimmtheit? Wäre „Bewusstsein“ Einzelwesen, so würde das Wort „der Mensch hat Bewusstsein“ immer noch einen guten Sinn haben, denn der Mensch ist zusammengesetztes Einzelwesen, und „Bewusstsein“ könnte eins seiner Teilwesen sein. Keinen Sinn hätte aber bei dieser Voraussetzung der Satz „die Seele hat Bewusstsein“, da Seele ja einfaches Einzelwesen ist und deshalb zu ihr nicht wieder ein Einzelwesen als Teilwesen gehören kann. Ist dagegen „Bewusstsein“ eine Bestimmtheit, so wird es gleicherweise angängig sein zu sagen „die Seele hat Bewusstsein“, wie „der Mensch hat Bewusstsein“, da, was Bestimmtheit eines Teilwesens ist, auch Bestimmtheit des betreffenden zusammengesetzten Einzelwesens sein muss.

Untersuchen wir also diese Frage auf Grund des in Betracht kommenden unmittelbar Gegebenen d. i. unserer eigenen Seele.

Wenn das Bewusstsein eine Bestimmtheit wäre, so müsste es entweder eine der Seele verlierbare oder ihr unverlierbare Bestimmtheit sein.

Ist nun Bewusstsein verlierbare Bestimmtheit, dann muss, wenn sie verloren geht, an ihre Stelle eine andere Bestimmtheit treten, die mit ihr im „Allgemeinen“ gleich, und nur in der „Besonderheit“ von ihr verschieden ist (s. S. 29 f.). Sollen wir also den Satz verstehen: „die Seele verlor das Bewusstsein“, so müssen wir eine Bestimmtheit kennen, die der angeblichen Bestimmtheit „Bewusstsein“ in dem soeben angezogenen Sinne ähnlich wäre, dass sie an dessen Stelle als Bestimmtheit der Seele treten könnte, da sie zum „Bewusstsein“ in begrifflich nebengeordnetem Verhältnis stände.

Unsere Welt lässt uns bei der Suche nach einem dem „Bewusstsein“ Ähnlichen gänzlich im Stich. Weil es sich dabei um eine seelische Bestimmtheit handelt, fällt ohne weiteres das Gebiet der anschaulichen Welt ausser Betracht, und nichtanschauliche Bestimmtheiten, wie Denken, Fühlen u. s. f., kommen allein in Frage. Stehen nun etwa diese in einem begrifflich nebengeordneten Verhältnis zum „Bewusstsein“, wie wir es im anschaulichen Erfahrungsgebiet z. B. bei Rot oder Blau zum Grün kennen? Wir verstehen es ohne weiteres, wenn jemand sagt, das Ding habe sein Grün verloren und an die Stelle sei Rot oder Blau getreten. Aber wie würden wir denjenigen anschauen, der uns sagte, die Seele verlor das Bewusstsein, und an die Stelle trat das Denken oder das Fühlen! Was für eine nichtanschauliche Bestimmtheit aus dem Gegebenen hier auch gewählt werden möge, um sie als eine mit dem „Bewusstsein“ wechselnde Bestimmtheit der Seele zu behaupten: unser Staunen ob solcher Behauptung würde immer dasselbe sein. Wir finden in der Tat unter dem gesamten Nichtanschaulichen unserer Welt nichts, das dem „Bewusstsein“ begrifflich nebenzuordnen wäre und demgemäss mit ihm als einer angeblichen seelischen Bestimmtheit wechseln könnte. Ist also Bewusstsein eine Bestimmtheit, so kann sie zweifellos nur eine unverlierbare Bestimmtheit sein.

Aber vielleicht wäre doch die „Verlierbarkeit des Bewusstseins“ zu retten, wenn „Bewusstsein“ zwar nicht als seelische Bestimmtheit, wohl aber als Besonderheit seelischer Bestimmtheit festzustellen sein würde, wie, um es an einem Beispiel zu erläutern, am „Hellgrün“ eines Blattes das „Hell“ nicht eine besondere Bestimmtheit, sondern die Besonderheit der Bestimmtheit „hellgrün“ bedeutet. Wie durch „Hell“ die Grünbestimmtheit ein besonderes Grün, nämlich hellgrün, so müsste dann durch „Bewusstsein“ eine seelische Bestimmtheit, z. B. Denken oder Fühlen, ein besonderes Denken und besonderes Fühlen, nämlich bewusstes Denken und bewusstes Fühlen sein.

Doch auch dieser Ausweg führt zu keinem Ziel, da sich in unserer Welt wiederum das nicht findet, was, wenn „Bewusstsein“ als angebliche Besonderheit des Denkens oder Fühlens verloren ginge, mit diesem als Besonderheit des Denkens und Fühlens wechselte, also eine andere Besonderheit des Denkens und Fühlens bedeutete, wie in der anschaulichen Welt z. B. das „Dunkel“ eine andere Besonderheit des Grün ist und mit der Besonderheit „Hell“ wechselt, wenn das hellgrüne Blatt dunkelgrün wird.

Vergebens halten wir nach demjenigen Umschau, das sich so dem „Bewusstsein“ oder dem „bewusst“ als andere angebliche Besonderheit seelischer Bestimmtheit nebengeordnet erwiese, wie das „Dunkel“ jenem „Hell“ bei der Bestimmtheit „Grün“. Die Flucht in die blosse Verneinung, in jene bekannte logische Formel „Non-A“, hilft hier aber zu nichts: dem „Bewusstsein“ etwa das „Unbewusstsein“, dem „bewusst“ das „unbewusst“ als „andere“ Besonderheit und somit dem „bewussten“ Denken das „unbewusste“ Denken, dem „bewussten“ Fühlen das „unbewusste“ Fühlen gegenüberstellen, heisst statt des Brotes einen Stein, statt des Gedankens ein blosses Wort bieten.

Immerhin würden wir berechtigt sein, von unbewusstem Denken u. s. f. zu reden, wenn wir im Gegebenen unserer Welt ein besonderes Denken kennten, auf das dieses verneinende Wort passen könnte, ein Denken also, das mit „Bewusstsein“ nichts zu tun hätte, wie wir ja auch die Seele ein Nichtanschauliches oder Immaterielles mit vollem Recht nennen, weil es sich

uns als etwas bietet, das mit „Anschaulichkeit" und „Materie" nichts zu tun hat.

Unter dem unmittelbar Gegebenen freilich wird Niemand „unbewusstes" Denken oder Fühlen feststellen können; mit dem, was uns als ein Denken und Fühlen bekannt ist, gehört Bewusstsein immer zusammen, und das Wort „bewusstes Denken" erscheint uns, gegen das unmittelbar gegebene Denken gehalten, als ein überschüssiger Ausdruck. Da aber alle Begriffe des Gegebenen unserer Welt dem unmittelbar Gegebenen entstammen, so darf es nicht wundernehmen, dass die Begriffe Denken und Fühlen uns stets mit dem des Bewusstseins verknüpft erscheinen und es uns unmöglich ist, mit dem Worte „unbewusstes Denken und Fühlen" einen Sinn zu verbinden.

Ist aber „unbewusstes Denken" ein leeres Wort, so können wir auch „Bewusstsein" nicht als eine Besonderheit des Denkens fassen, da wir von einer Besonderheit einer Bestimmtheit nur wissen, wenn uns wenigstens noch eine andere Besonderheit dieser Bestimmtheit auch bekannt ist.

Wenn nun zweifelsohne einerseits das „Bewusstsein" doch etwas Besonderes in unserer Welt und das „Denken" und „Fühlen", die anerkannten Bestimmtheiten unserer Seele, stets mit diesem Bewusstsein zusammen da sind, wenn ferner Bewusstsein weder eine besondere Bestimmtheit noch die Besonderheit einer Bestimmtheit des Menschen bedeuten kann, so liesse sich unsere Frage vielleicht umgekehrt lösen, indem man „Denken" und „Fühlen" zwar als die einzelnen Bestimmtheiten des Seelenaugenblicks bestehen lässt, aber das „Bewusstsein" als das dem Denken und Fühlen gemeinsame „Allgemeine" und demgemäss selber als eine einfache Bestimmtheit der Seele begreift, wie „Farbe" das gemeinsame „Allgemeine" von Rot und Grün und selber eine einfache Bestimmtheit des Dinges ist.

Bedeutet das Bewusstsein eine einfache Bestimmtheit, so muss sie der Seele unverlierbar sein. Das Wort „die Seele verlor das Bewusstsein", hätte nun keinen Sinn für uns; wohl aber bestände der Satz „die Seele hat Bewusstsein" noch zu Recht. Das letzte freilich nur unter der unentbehrlichen Voraussetzung, dass das Einzelwesen „Seele" wenigstens noch eine andere unverlierbare, also einfache Bestimmtheit ausser der angeblich

einfachen Bestimmtheit „Bewusstsein“ aufweise. Denn *kein Einzelwesen* ist möglich und denkbar, das aus nichts anderem als *nur einer Bestimmtheit* bestände: was aus nur einer Bestimmtheit besteht, das ist eben auch nur diese eine Bestimmtheit und daher nicht ein Einzelwesen. Wie wir ein angebliches „Ding“ nicht als ein Einzelwesen anerkennen, wenn das betreffende Gegebene nur „Grösse“ oder nur „Farbe“ wäre, so auch kein angebliches Einzelwesen „Seele“, wenn nichts mehr vorläge als nur „Bewusstsein“ im Sinne einer nichtanschaulichen einfachen Bestimmtheit. Jedes Einzelwesen muss sich zu jeder Zeit als Einheit von *mehreren* allgemeinen Bestimmtheiten erweisen.

Bei der Suche in unserer nichtanschaulichen Welt nach einer einfachen nichtanschaulichen Bestimmtheit, die sich der angeblichen einfachen Bestimmtheit „Bewusstsein“ in unserer Seele gesellt zeigte, ergibt sich wiederum *nichts*. Was wir an *seelischen Bestimmtheiten* kennen, das erweist sich ausnahmslos als *zu dem Bewusstsein* Gehöriges, müsste also, falls Bewusstsein eine *Bestimmtheit* der Seele wäre, insgesammt besonderes „Bewusstsein“ sein und die angebliche einfache Bestimmtheit „Bewusstsein“ als sein „Allgemeines“ ansprechen, dem jene seelischen besonderen Bestimmtheiten begrifflich untergeordnet sein würden.

Wollte man aber doch, auch wenn Nichtanschauliches, das dieser angeblichen einfachen Bestimmtheit „Bewusstsein“ als eine andere seelische Bestimmtheit einfacher Art zugesellt wäre, nicht zu finden und nicht zu nennen ist, das Bewusstsein als einfache seelische *Bestimmtheit* weiter beibehalten, so bedeutete sie eben die *alle* besonderen seelischen Bestimmtheiten unter sich begreifende einzige seelische Grundbestimmtheit. Damit aber wäre zugleich die Seele als *Einzelwesen* verneint, und „Seele“ könnte nur dasselbe wie Bewusstsein bedeuten, so dass auch „Seele“ nur eben die, alle nichtanschaulichen besonderen Bestimmtheiten des Menschen unter sich begreifende, *schlechthin allgemeine* nichtanschauliche Bestimmtheit des Menschen hiesse.

Wir wären somit wieder vor die Aufgabe gestellt, „Bewusstsein“ oder „Seele“ als eine unverlierbare Bestimmtheit eines *einfachen* Einzelwesens zu begreifen, dessen *andere* dann

aber nur anschauliche Bestimmtheit sein könnte, da „Bewusstsein“ oder „Seele“ ja alle besonderen nichtanschaulichen Bestimmtheiten als ihr gemeinsames Allgemeines unter die Flügel zu nehmen hat, also nichts weiter als das Anschauliche unserer Welt für die andere einfache Bestimmtheit, die dem Einzelwesen doch noch zukommen müsste, zur Verfügung steht. Wir wären mit anderen Worten wieder beim Spinozismus angelangt und müssten den Menschen für ein einfaches Einzelwesen ausgeben, das den Leib und die „Seele“ oder das „Bewusstsein“ als seine zwei unverlierbaren Bestimmtheiten hätte.

Indessen diesen Weg zu betreten, hindert uns die Einsicht, dass der Mensch als einfaches Einzelwesen nicht möglich und denkbar sei (s. S. 44).

Die bisherige Erörterung hat uns indes zu der wichtigen Annahme geführt, dass offenbar „Bewusstsein“ und „Seele“ nicht zweierlei, sondern ein und dasselbe Besondere unserer Welt sein werden, dass demnach unter allen Umständen der Satz: Die Seele hat „Bewusstsein“ keinen Sinn für uns haben wird, und allein das Wort „Die Seele ist Bewusstsein“ uns noch zu Recht bestehen kann.

Da wir nachgewiesen haben, dass das Nichtanschauliche der menschlichen Augenblickeinheit für sich selber auch schon Augenblickeinheit eines besonderen nichtanschaulichen Einzelwesens — wir nennen es die „Seele“ — sei, da wir ferner gezeigt haben, dass „Bewusstsein“ nicht eine unverlierbare, also einfache Bestimmtheit des Menschen sein könne, indem ja die unentbehrliche, mit ihr zu einer einfachen Augenblickeinheit verknüpfte andere einfache Bestimmtheit als Gegebenes unserer Welt nicht besteht, da wir endlich gefunden haben, dass das Nichtanschauliche „Seele“ und das Nichtanschauliche „Bewusstsein“ ein und dasselbe Besondere unserer Welt bedeuten müssen: so ist der mit unserer Welt sich allein reimende Begriff vom „Bewusstsein“ derjenige, der es als besonderes Einzelwesen unserer Welt fasst. Wir sind somit der Wahrheit gewiss: „Die Seele ist ein Bewusstsein“.

Mit dieser Erkenntnis ist nun erst der schlechthin sichere Schutz gegen alle materialistische Versuchung gewonnen, denn Niemand, der vom Bewusstsein spricht, wird damit An-

schauliches, Materielles, Dingliches meinen können. Jedoch nicht nur vor materialistischen Rückfällen im Allgemeinen sichert uns diese Erkenntnis, sondern auch im Besonderen vor dem „unbewussten Seelischen", einem Wort, das, wenn man bei ihm etwas denken soll, aus dem Gebiet des Materiellen unserer Welt seinen Begriff holen muss, aber freilich damit zugleich einen Widerspruch in sich aufnimmt, wie wir nachweisen werden.

Da „Bewusstsein" als Gegebenes nur Einzelwesen sein kann, so sagt „Bewusstsein" dasselbe wie „bewusstes Wesen"; Seele, sagen wir demgemäss, ist ein „bewusstes Wesen". Ebenfalls ist der Mensch, da er ja aus Leib und Seele oder Bewusstsein besteht, ein „bewusstes Wesen" zu nennen.

Reden wir von „unbewusstem" Einzelwesen, so kann nur, was nicht Bewusstsein ist, oder auch, wenn es nämlich ein zusammengesetztes Einzelwesen bedeutet, in anderer Wendung, was nicht Bewusstsein als sein Teilwesen hat, so bezeichnet werden. Unbewusste Einzelwesen sind demnach die einfachen und zusammengesetzten Dinge. Jedes Ding unserer Welt muss dies sein, wie wir darlegten, weil es anschauliches Wesen ist und demnach, da ja allein nichtanschauliche Bestimmtheiten in unserer Welt eben Bestimmtheiten von „Bewusstsein" oder „Seele" sind, keine Bewusstseinsbestimmtheiten aufweisen kann.

Wer von „unbewusstem" Denken spricht, will nun auch nicht eine Dingbestimmtheit treffen, sondern eine „seelische" Bestimmtheit, diese freilich „ohne Bewusstsein". Da aber Niemand unter dem Wort „Denken", sofern er von „Bewusstsein" absieht, etwas denken kann, so steht „unbewusstes Denken" uns Allen wie ein Rätselwort da, das von zwei völlig verschiedenen Gebieten, dem Nichtanschaulichen und dem Anschaulichen unserer Welt, je einen Begriff entnommen hat — „Denken" vom Bewusstsein, „unbewusst" vom Dinge —: ein offenbarer Widerspruch. Sucht man sich aus ihm zu lösen, so bieten sich zwei Wege. Der eine ist der, dass man unter „Denken" nicht Seelisches, sondern eine Gehirnbewegung versteht, womit denn das Wort vom unbewussten „Denken" zurechtgerenkt erscheint, denn Gehirnbewegung bedeutet Dingliches, also Unbewusstes. Ist jenes „Denken" aber eine besondere Gehirnbewegung, so kann man sich auch das Beiwort „unbewusst" zur Bezeichnung

einer Gehirnbewegung sparen, denn Unbewusstes ist nicht nur eine besondere, sondern alle Gehirnbewegung. Wäre doch aber eine besondere Gehirnbewegung, die man „Denken“ nennen könnte, die also mit dem Nichtanschaulichen, dem Denken der „Seele“, das „Allgemeine“ gemeinsam hätte, so würde damit die völlige Verschiedenartigkeit von Anschaulichem und Nichtanschaulichem aufgehoben sein, was mit den Tatsachen unserer Erfahrung schlechtweg in Widerspruch steht.

Der andere Weg ist der, dass man „unbewusst“ im Sinne von „nicht deutlich bewusst“ fasst, so dass „unbewusstes Denken“ eine besondere, von dem „bewussten“ d. i. „deutlich bewussten“ Denken unterschiedene Bewusstseinsbestimmtheit bezeichnete. Diesen Sinn des Wortes „unbewusst“ = „undeutlich bewusst“ treffen wir häufig an, und er lässt sich denn auch mit den Tatsachen unseres Seelenlebens in Einklang bringen.

Aber wie wir von Psychologen das Wort „unbewusstes Denken“ nun verwendet sehen, so meinen sie es nicht etwa in dem letzten Sinne, und auf sie war es eben gemünzt, wenn wir sagten, dass die Behauptung eines „unbewussten Denkens“ entweder ein leeres Wort wäre oder einen „anschaulichen“ Sinn erhielte und damit in den Widerspruch geriete. Der „anschauliche“ Sinn des Wortes kann eben nur sein, dass „unbewusstes Denken“ für eine besondere Gehirnbewegung gilt. Von hier aus könnte der Unterschied „unbewusstes und bewusstes Denken“ denn auch noch dahin erläutert werden sollen, dass bewusstes „Denken“ als ebenfalls „Gehirnbewegung“ vor dem unbewussten dies voraus habe, dass ihm eben „Bewusstsein“ als seine „Begleiterscheinung“ oder sein „Anhängsel“ zukomme, womit man aber in die ganze Fülle von Widerspruch wieder hineingezogen ist, die den neumaterialistischen Seelenbegriff auszeichnet.

Wer daran festhält, dass die seelischen Bestimmtheiten samt und sonders nur Bewusstseinsbestimmtheiten sein können, der sollte mit dem „Unbewussten in der Seele“ auch nicht mehr in Worten spielen, sondern das Seinige dazu tun, dass endlich einmal die aus Widerspruch zusammengeflickte Spottgeburt „unbewusstes Seelisches“ das Zeitliche segne.

Wenn nur stets beherzigt wird, dass „Bewusstsein“ ein Einzelwesen, und dass das Einzelwesen „Seele“ ein Be-

wusstsein sei, so mag dann auch fernerhin die gewohnte Rede bestehen bleiben, in der man das Wort „Bewusstsein" nicht im Sinne eines Einzelwesens verwendet sieht; ich meine die Redensart: „Bewusstsein von etwas haben." Denn es versteht sich von selbst, dass nur ein Bewusstsein „Bewusstsein von etwas habe", ja, dass ein Bewusstsein gar nicht bestehen könne, es habe denn „Bewusstsein von etwas".

Auf dieses Wort „Bewusstsein von etwas haben", läuft auch der Sinn der Redewendungen hinaus „Er hat das Bewusstsein verloren", „Er hat das Bewusstsein wieder bekommen", „Er ist wieder bei Bewusstsein". Doch den Sinn dieser Sätze auseinanderzulegen, muss einer späteren Stelle vorbehalten bleiben (s. § 27); wir wollen vorläufig nur Einspruch erheben, wenn man meinen sollte, der Mensch könne das Bewusstsein, die Seele, abwechselnd verlieren und wiederbekommen. Der Mensch ist das aus Leib und Bewusstsein zusammengesetzte Einzelwesen, kann daher nicht sein eines Teilwesen „Bewusstsein" verlieren, ohne dabei selber auch verloren zu gehen. Jeder einzelne Mensch ist eine in dem stetigen Wirkungszusammenhange seiner Teilwesen, Leib und Seele, verankerte Einheit; zerreisst die Stetigkeit jenes Wirkungszusammenhanges, so reisst auch der Lebensfaden dieser Einheit ab, und von einem Wiederkommen des Bewusstseins und darum Wiederkommen der besonderen Einheit dieses „einzigen" Menschen kann selbstverständlich nicht die Rede sein.

Aus demselben Grunde ist es dem Menschen auch nicht möglich, seinen Leib abwechselnd zu verlieren und wieder zu bekommen. Jede menschliche Einheit ist und bleibt Einziges und steht als solches gegründet in der Stetigkeit des Wirkungszusammenhanges der beiden Teilwesen.

Wenn wir erwägen, dass die Einheit menschlichen Einzelwesens sich nur unserem zergliedernden Denken in eine Vielheit von notwendig verknüpften Augenblickeinheiten auflöst, so erscheint es geradezu widersinnig, zu meinen, dass diese unveränderlichen Augenblickeinheiten gleichsam als besondere Einzelwesen irgendwie zeitlich gesondert für sich beständen, aber trotzdem ein besonderes Einzelwesen bildeten: die Augenblickeinheit ist ja doch kein Einzelwesen!

Leib und Seele des Menschen aber sind zwei besondere

Einzelwesen, erscheinen jedoch nicht etwa in einem unstetigen Wirkungszusammenhang. Die Einheit „Mensch" als ein besonderes Einziges würde ja gar nicht möglich sein, wenn nicht Leib und Seele in stetigem Wirkungszusammenhang miteinander ständen. Der einzelne Mensch besteht also gerade so lange, als jener stetige Wirkungszusammenhang von Leib und Seele besteht. Der Augenblick aber, in dem dieser aufhört, bezeichnet den Tod des Menschen.

Das zusammengesetzte anschauliche Einzelwesen oder „Ding" wird in einfache Dinge, die von der Wissenschaft „Atome" genannt sind, zerlegt; diese sind uns zwar nicht unmittelbar Gegebenes, sondern nur Erschlossenes, indessen um ihre Annahme kommen wir in der Wissenschaft niemals herum. Alle Versuche, über diese einfachen Dinge hinaus zu schreiten, sie durch Fabelwesen, sogenannte „Kräfte", zu ersetzen, müssen denjenigen schliesslich doch wieder zu ihnen zurückführen, der erkennt, dass nur dem Tatsachenboden des unmittelbar Gegebenen die Begriffe des erschlossen Gegebenen entnommen werden, und dass eine Welt ohne einfache Einzelwesen unbegreiflich ist. Alle Versuche bestätigen dies auch. Die an die Stelle der „Atome" gesetzten „Kräfte" werden ersichtlich als an einem Orte Befindliches gedacht, und was heisst dies anderes als ein „kräftiges" d. i. wirkendes Ding setzen, wie man denn auch gerne zu dem Worte „Kraftpunkt" greift, aus dem das anschauliche einfache Einzelwesen, das Ding, deutlich herausguckt. Darüber sollte kein Streit sein, dass die mit der Dingwelt im Besonderen sich beschäftigende Wissenschaft, die Naturwissenschaft, als letztes „Gegebenes" das „Atom" d. i. das einfache Ding ansetzen muss. „Einfaches" Ding aber ist notwendigerweise unvergängliches Einzelwesen, und so halte ich dafür, dass die Wahrheit, die man in dem Satze von der Erhaltung der Materie oder des Stoffes ausspricht, einen verständlicheren Ausdruck in dem Satze von der Erhaltung der „Atome" oder der einfachen Dinge findet.

Zu den zusammengesetzten Dingen gehört der Leib des Menschen, er ist demnach eine vergängliche Einheit. Wie aber steht es mit der Seele? Ist auch sie zusammengesetztes Einzelwesen? Nur das uns unmittelbar gegebene Nichtanschauliche kann auch auf diese Frage die zureichende Antwort geben.

Untersuchen wir unsere Seele in ihrer Augenblickeinheit, ob sie, wie die unseres Leibes, ein aus verschiedenen Augenblickeinheiten im Zugleich bestehendes Einziges darstelle, so ist das Ergebnis ein verneinendes. Unsere Seele bietet sich in jedem Augenblicke als einfache Einheit, muss also darum auch als Einzelwesen d. i. als Einheit einfacher Augenblickeinheiten im Nacheinander eine einfache Einheit sein. An dieser Wahrheit rüttelt selbstverständlich auch nicht Goethes Dichterwort: „Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust!“ Und auch das schlimme Wort vom „Doppel-Ich“, das hier und da wohl noch fällt, stellt sich nicht gegen jene Wahrheit. Weder das Goethe-Wort noch das Wort vom Doppel-Ich will behaupten, dass der Mensch als seelisches Wesen in einer und derselben Augenblickeinheit aus besonderen Augenblickeinheiten bestehe; die Einfachheit der seelischen Augenblickeinheit lassen auch sie unangetastet.

Ist die Seele aber einfaches Einzelwesen, so ist sie selbstverständlich unvergänglich. Der Satz: „Der Mensch sterblich, die Seele des Menschen aber unsterblich“ erscheint uns also ebenso sicher gegründet, wie der andere: „Das zusammengesetzte Ding vergänglich, das einfache Ding aber unvergänglich.“ Nur hat jener erste Satz vor dem zweiten dies voraus, dass das einfache Einzelwesen „Seele“ uns unmittelbar Gegebenes ist, das einfache Einzelwesen „Atom“ jedoch Erschlossenes, das uns auch für immer nur Erschlossenes bleiben wird.

Wer von der Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit des Menschen redet, der vergisst über der freilich unbestreitbaren Einheit „Mensch“ das zusammengesetzte Einzelwesen „Mensch“. Nicht schon das „Einheitsein“ eines Einzelwesens begründet seine Unvergänglichkeit, sondern erst das „einfache Einheit sein“. Alle zusammengesetzten Einzelwesen tragen aber, weil sie eben „zusammengesetzte Einheit“ sind, das Zeichen der Vergänglichkeit an der Stirn.

Liegt nun für uns noch irgend eine Wahrheit in dem Satze „Ich bin unsterblich“? Sicherlich nicht, wenn „Ich“ so viel bedeutet wie „dieser Mensch“; es kann kein Zweifel daran bestehen, dass alle Menschen sterblich seien, dass jeder Mensch einmal aufhören müsse zu bestehen.

Aber das „Ich“ in jenem Satze braucht nicht immer den Sinn „dieser Mensch“ zu haben, sondern kann auch so viel heissen wie „diese Seele“. Es ist darum von Bedeutung, dass wir den Doppelsinn des Wortes „Ich“ beachten: „Ich = dieser Mensch“ und „Ich = diese Seele“. „Ich (Seele)“ unterscheide mich von dem bestimmten Leibe, wie überhaupt von der Dingwelt, wenngleich „Ich (Seele)“ mir doch bewusst bin, mit einem Leibe in stetigem unmittelbarem und mit dem einzelnen Dinge seiner „Umgebung“ in dem unstetigen mittelbaren Wirkungszusammenhang zu stehen. Darum begreife „Ich (Seele)“ einen besonderen Leib als „meinen“ Leib, mit dem „Ich (Seele)“ in besonderer Einheit bestehe, eine Einheit, die dann eben im „Ich (Mensch)“ zum Ausdruck kommt.

Nun kann freilich auch „Ich (Mensch)“ von einem Leibe als „meinem“ Leibe reden, aber der Sinn dieser Rede ist doch nicht ganz derselbe, als wenn „Ich (Seele)“ von „meinem“ Leibe spreche. Dort bedeutet „mein“ Leib ein dem „Ich (Mensch)“ zugehöriges Teilwesen, hier dagegen bedeutet es den Partner von „Ich (Seele)“ in der Einheit „Ich (Mensch)“.

Noch ein anderes ist bemerkenswert. „Ich (Mensch)“ spreche, wie von „meinem“ Leibe, so auch von „meiner“ Seele oder „meinem“ Bewusstsein und sicherlich mit vollem Recht, denn das besondere Einzelwesen „Seele“ oder „Bewusstsein“ gehört zum „Ich (Mensch)“. Ferner auch fasse „Ich (Seele)“ den Leib als „meinen“ im Sinn einer Partnerschaft oder Zusammengehörigkeit, nicht aber wird vom Standpunkt dieses Partners „Leib“ aus die Seele als „meine“ Seele bezeichnet werden können; ein „Ich (Leib)“ kennen wir eben nicht. Aber nur wenn auch „Ich — Leib“ einen Sinn hätte, würde die Seele dem „Ich (Leib)“ auch „meine“ Seele sein. Diese Tatsache, dass nur vom „Ich (Seele)“ und vom „Ich (Mensch)“, nicht aber vom „Ich (Leib)“ zu reden ist, weist deutlich darauf hin, dass der Sinn des Wortes „Ich“ seine Pfahlwurzel in dem nichtanschaulichen Boden, in der Seele des Menschen habe.

Wir müssen uns hüten, diese beiden „Ich“ im Sprachgebrauch durcheinander zu werfen. Wie ersichtlich, bedeuten „Ich (Seele)“ und „Ich (Mensch)“ keineswegs dasselbe und nicht alles, was von „Ich (Seele)“ gilt, ist auch von „Ich (Mensch)“ auszusagen, und ebenso umgekehrt. Dies muss schon einleuchten, wenn man sich ver-

gegenwärtigt, dass „Ich (Seele)“ nichtanschauliches einfaches Einzelwesen, „Ich (Mensch)“ aber das aus jenem und einem anschaulichen Einzelwesen, dem Leibe, zusammengesetzte Einzelwesen ist.

Zwar wenn wir nur auf die Aussage von Bestimmtheiten der Einzelwesen sehen, so gilt Alles, was in dieser Hinsicht von dem Teilwesen gesagt wird, auch von dem zusammengesetzten Einzelwesen. Ist es also wahr, dass „Ich (Seele)“ denke, so ist es auch wahr, dass „Ich (Mensch)“ denke u. s. f. Aber die Bestimmtheit, die von dem anschaulichen Teilwesen auszusagen ist, können wir nicht auch von dem nichtanschaulichen anderen Teilwesen aussagen, obwohl beide zu einem und demselben Einzelwesen gehören, von dem selbstverständlich die Bestimmtheiten sowohl des anschaulichen als auch des nichtanschaulichen Teilwesens als seine Bestimmtheiten wohl auszusagen sind. Der Leib schwitzt und „Ich (Mensch)“ schwitze, aber „Ich (Seele)“ schwitze nicht. „Ich (Seele)“ traure und „Ich (Mensch)“ traure, aber der Leib trauert nicht; „Ich (Mensch)“ sitze hier, der Leib sitzt hier, aber „Ich (Seele)“ sitze nicht hier. Je mehr wir uns diesen Doppelsinn des Wortes „Ich“ klar machen, um so sicherer werden wir im Einzelfall den besonderen Sinn des „Ich“ heraushören.

§ 11.

Die verschiedenen Seelen.

Die unmittelbare Erfahrung des einzelnen Menschen von sich selber als der Einheit „seiner“ Seele und „seines“ Leibes ermöglicht es ihm, auf Grund eines ihm unmittelbar gegebenen anderen Leibes mittelst des an „seiner“ Seele gewonnenen Begriffes auch andere Seele zu erschliessen.

Wie die Augenblickeinheiten einer Seele in der besonderen Bestimmtheit „Subjekt“, da diese eine einfache Bestimmtheit ist, gleich sind, so müssen auch alle einzelnen Seelen in ihrer Subjektbestimmtheit gleich sein. Und wie die eine Augenblickeinheit von den übrigen derselben Seele in anderen besonderen Bestimmtheiten verschieden ist, so müssen sich auch die einzelnen Seelen in anderen besonderen Bestimmtheiten unterscheiden.

Die Mannigfaltigkeit von Seelen, sowie die Mannigfaltigkeit des einzelnen Seelenlebens gründet sich auf die mannigfaltige Besonderheit dieser anderen Bestimmtheiten, während die Subjektbestimmtheit als die allen Seelen gemeinsame besondere Bestimmtheit den Grund für die Gemeinschaft seelischer Wesen abgibt.

Die unmittelbare Erfahrung von der Einheit unserer Seele und unseres Leibes ist der sichere Grund, auf dem wir Menschen stehen, um andere Einheiten von Leib und Seele in der Welt zu erschliessen. Zeigt dem Menschen die unmittelbare Erfahrung ein Ding, das „seinem“ Leibe ähnlich ist, so findet er sich berechtigt, eine Seele zu erschliessen, die mit jenem Dinge ein gleiches „inneres“ Zusammen bildet, wie „seine“ Seele mit „seinem“ Leibe; und was er von dem innigen Zusammen bestimmter Veränderung „seines“ Leibes und bestimmter Veränderung „seiner“ Seele erfahren hat, das ermöglicht ihm, auf Grund einer unmittelbaren Erfahrung von gleichen Veränderungen eines anderen Dinges gleiche Veränderungen einer anderen Seele, die mit diesem Dinge in innerer Einheit verknüpft ist, zu erschliessen.

Wie weit die Berechtigung reiche, von dem meinem Leibe „ähnlichen“ Dinge auf eine mit diesem in Einheit verbundene Seele zu schliessen, ob und wo die einen solchen Schluss noch berechtigende „Ähnlichkeit“ in der Dingwelt eine Grenze habe, ist eine offene Frage. Einige Metaphysiker halten dafür, dass jedes Ding unserer Welt mit einer besonderen Seele in Einheit zusammen bestehe. Diese Verseelungstheorie der Dingwelt setzt jedes einfache Ding, jedes Atom mit einer Seele in „innerer“ Einheit; nach ihr kann es in unserer Welt kein einziges anschauliches Einzelwesen geben, das nicht mit einer besonderen Seele in besonderer Einheit verknüpft wäre.

Sie behauptet demnach: „So viel Dinge, so viel Seelen“. Und dann muss nicht nur jedes einfache Ding, sondern auch jedes zusammengesetzte Ding als solches noch wiederum eine besondere Seele zum Partner haben; es geht nicht an, dass die mit dem zusammengesetzten Ding in Einheit verknüpfte Seele ihrerseits aus den Seelen, die mit den Teildingen dieses Dinges je eine besondere Einheit bilden, zusammengesetzt sei, da Seele doch

immer nur einfaches Einzelwesen ist und als zusammengesetztes Einzelwesen garnicht begriffen werden kann. Der Verseelungstheoretiker muss also zwei Gruppen von Seelen unterscheiden, die eine wird aus den Seelen, die mit einfachem Dinge, die andere aus denjenigen, die mit zusammengesetztem Dinge in besonderer Einheit verknüpft sind, zu bestehen haben.

Ohne hier weiter die Richtigkeit dieser metaphysischen Verseelungstheorie „So viel Dinge, so viel Seelen" zu untersuchen, lässt sich im Allgemeinen sagen, dass der Schluss von einem Dinge auf eine mit ihm verknüpfte Seele doch nur dann gesichert erscheinen wird, wenn wir Bestimmtheiten an dem Dinge entdecken, die mit den Bestimmtheiten unseres eigenen Leibes, so weit diese in ihrer Besonderheit als die notwendige Voraussetzung oder Folge unseres Seelenlebens erkannt sind, übereinstimmen.

Dies findet der Einzelne in voller Weise zwischen seinem Leibe und denjenigen, die, wie dieser, zu der Gruppe der menschlichen Organismen gehören. Wir halten uns demgemäss voll berechtigt, auf Grund anderen menschlichen Leibes eine mit ihm verknüpfte andere menschliche Seele anzunehmen.

Die ausreichende Gleichheit findet sich auch noch in beträchtlicher Weise zwischen dem Menschenleibe und tierischen Organismen. Freilich erscheint sie hier schon etwas ärmer, und sie verringert sich umsomehr, je unentwickelter im besonderen das Nervensystem des betreffenden Tieres ist. Mit der Abnahme der Gleichheit aber nimmt natürlich auch die Sicherheit des Schlusses auf das Seelische ab, und bei gänzlichem Mangel des Nervensystems muss die Einbildungskraft schon ihr Bestes zu dem Schlusse tun.

Ins Reich der Dichtung treten wir vollends ein, wenn von Pflanzenseele geredet wird; so anmutig sich auch gerade hier das Seelengemälde gestalten mag, von wissenschaftlicher Berechtigung trägt es doch kaum etwas in sich.

Obgleich aber der Schluss auf eine Seele nicht von jedem anschaulichen Einzelwesen unserer Welt aus gezogen werden kann, so vermag er uns doch mit Sicherheit immerhin ein umfangreiches seelisches Gebiet aufzudecken, zu dem insbesondere das der anderen Menschenseelen gehört.

Wie viel Seelen indes in unserer Welt bestehen, alle

müssen sie in der besonderen Augenblickbestimmtheit, die wir das Subjekt der Seele nennen, völlig gleich sein. Wir erkannten im nichtanschaulichen unmittelbar Gegebenen, also in unserer Seele, die Subjektbestimmtheit als die einfache und daher unverlierbare besondere Bestimmtheit, die demgemäss in allen Augenblickeinheiten unserer Seele ein und dieselbe ist. Wenn aber im unmittelbar Gegebenen das Subjekt aller Augenblickeinheiten die einfache und immer dieselbe Bestimmtheit ist, so muss auch in den anderen Seelen, da sie ja doch nur mit Hülfe des Seelenbegriffes, den unsere eigene Seele uns liefert, erschlossen werden, das „Subjekt" die besondere Bestimmtheit sein, die als die einfache in allen Seelen unserer Welt ein und dieselbe ist.

Damit ergibt sich uns ein beachtenswerter Unterschied zwischen Seele und Ding. Wir erkennen nun, dass Mehrzahl von Seelen besteht, obgleich ihre einheitstiftende Bestimmtheit, das „Subjekt" der Seele, ein und dieselbe ist, während Mehrzahl von Dingen nicht bestehen kann, es sei denn ihre einheitstiftende Bestimmtheit, der „Ort" des Dinges, nicht ein und dieselbe, also verschieden. Umgekehrt können Dinge, abgesehen von ihrer Ortbestimmtheit, die ja immer verschieden sein muss, in allen anderen Bestimmtheiten völlig gleich sein; Seelen dagegen, die ja immer in ihrer einheitstiftenden Subjektbestimmtheit gleich sind, müssen, soll anders überhaupt eine Mehrzahl von Seelen bestehen, wenigstens in einer ihrer anderen Bestimmtheiten verschieden sein.

Dieser doppelte Unterschied von Seele und Ding führt noch zu einer anderen Feststellung. Zwei einfache Dinge können zu Einem Dinge zwar vereint und somit Teildinge Eines besonderen Dinges sein, aber sie können doch niemals „Eins" sein, sondern bleiben auch in ihrem Vereintsein zu Einem Dinge stets die zwei besonderen Einzelwesen, die wenigstens in ihrer Ortbestimmtheit verschieden sind. Dem Einssein zweier Dinge steht also die unaufhebbare Verschiedenheit ihrer einheitstiftenden Bestimmtheit unerbittlich entgegen. Andererseits ist es gerade die unaufhebbare Gleichheit zweier Seelen in ihrer einheitstiftenden Bestimmtheit, dem „Subjekt", die uns an die Möglichkeit des Einsseins von Seelen denken lassen kann. Was aber soll dies „Einssein" heissen?

Wir unterscheiden in unserer Welt das „Vereintsein“ und „Einssein“ von Besonderem; in beiden Fällen setzen wir wenigstens zwei besondere Einzelwesen voraus; sind sie „vereint“ worden, so soll dies heissen, dass sie trotz dieser Vereinigung zu Einem (zusammengesetzten) Einzelwesen als besondere Einzelwesen doch auch noch fortbestehen; sagen wir aber, sie seien „Eins“ geworden, so kann das nur heissen, sie haben aufgehört als besondere Einzelwesen zu bestehen, an ihrer Statt ist jetzt Ein einfaches Einzelwesen da; das „Eins“ bedeutet also „einfaches Einzelwesen“; in jedem zusammengesetzten Einzelwesen sind die Teilwesen als besondere Einzelwesen auch immer noch da.

Das „Einssein“ zweier Dinge ist daher von vorneherein für immer ausgeschlossen, da zwei Dinge, auch wenn sie jedes ein einfaches Einzelwesen sind, wegen ihrer notwendigen Ortverschiedenheit immer nur ein zusammengesetztes Ding bilden, niemals Ein einfaches Ding werden, also nur etwa vereint sein können. Umgekehrt erscheint das Vereintsein zweier Seelen unmöglich, da ein zusammengesetztes Einzelwesen „Seele“ nicht denkbar ist, also niemals eine Seele in unserer Welt besteht, die aus zwei Seelen zusammengesetzt wäre.

Aber wird nicht auch das Einssein zweier Seelen, ebenso wie ihr Vereintsein zu Einer Seele, ausgeschlossen sein, so dass wir den durch die einheitstiftende Bestimmtheit, das in allen Seelen selbige Subjekt, wachgerufenen Gedanken an die Möglichkeit eines Einssein von Seelen doch wieder fahren lassen müssen?

Da die einzelne Seele als einfaches Einzelwesen unvergänglich sein muss, so ist damit allerdings rundweg ausgeschlossen, dass sie jemals als dieses besondere einfache Wesen aufhöre zu bestehen, was ja geschehen müsste, wenn zwei Seelen in Wahrheit „Eins“ würden, so dass statt ihrer nun Ein einfaches Einzelwesen „Seele“ sich fände. So scheint die Seele in dieser Hinsicht sogar hinter dem Dinge zurückzustehen, da ihr nicht nur das Einssein, sondern auch das Vereintsein mit anderer Seele nicht möglich ist. Denn, wenn wir auch von einem Vereintsein der Menschen reden könnten, so würde dieses doch niemals die Seelen der Menschen treffen, sondern

nur die Menschen, sofern eben die menschlichen Leiber als Dinge ein „Vereintsein“ ermöglichen.

Es steht nun in der Tat ausser Frage, dass das „Einssein“ in jenem von uns zunächst vorgetragenem Sinne, dass zwei einfache Einzelwesen zu Einem einfachen Einzelwesen werden, ebenso wenig wie das „Vereintsein“ den Seelen möglich ist. Was aber kann es dann noch heissen, wenn wir zwei Menschen sagen hören „Wir sind Eins“, und warum hören wir niemals sagen „Die zwei Dinge sind Eins“, sondern nur „sie sind gleich“? Warum auch liegt es uns nicht, zu sagen: „Die zwei Dinge sind Eins in der Farbe“ oder „Wir Menschen sind gleich in dem Gefühl“? Warum sagen wir vielmehr: „Diese Dinge sind gleich in der Farbe, und „diese Menschen sind Eins in dem Gefühl“?

Auch in dem hier gemeinten „Einssein“ liegt freilich ein „Gleichsein“ ausgesprochen, aber es ist offenbar noch mehr gemeint, als dass wir Menschen ein und dasselbe Gefühl haben, während doch, wenn wir auch einmal sagten, „die zwei Dinge sind Eins in der Farbe“, nichts weiter gemeint ist, als dass sie ein und dieselbe Farbe haben.

Das nun, was in dem „Einssein“ zweier Seelen und demgemäss auch zweier Menschen in dem und dem „Gefühl“ noch zum Ausdruck kommt, ist dieses, dass beide ausser in dem Gefühl auch in der einheitstiftenden Bestimmtheit, in dem Subjekt“ gleich sind. Wäre diese Bestimmtheit nicht die einheitstiftende, so kämen wir auch als Seelen gar nicht über das Gleichsein, wie es die Dinge zeigen können, hinaus. Auch die Dinge können ja in mehr als einer Bestimmtheit, sowohl in Gestalt, als auch in Grösse, Farbe u. s. f. übereinstimmen, ohne dass wir deshalb uns berechtigt sehen, zu sagen, sie wären Eins in diesen Bestimmtheiten; die unaufhebbare Verschiedenheit ihrer einheitstiftenden Bestimmtheit hindert uns vielmehr von einem Einssein zu sprechen, wie umgekehrt die unaufhebbare Selbigkeit der einheitstiftenden Bestimmtheit der Seelen, sobald diese nur noch in einer anderen Bestimmtheit gleich sind, uns ein „Einssein“ der Seelen auf die Lippen zwingt.

Das Verknüpftsein der einheitstiftenden Bestimmtheit mit einer jeden der anderen besonderen Bestimmtheiten der Augenblickeinheit des Einzelwesens macht es, dass uns bei der Ver-

gleichung zweier Seelen dann das aus Subjekt und einer Bestimmtheit bestehende Gleiche wieder als eine besondere Einheit in der Augenblickeinheit des Einzelwesens erscheint.

Diese besondere Einheit in der Augenblickeinheit ist es, auf die sich das von uns behauptete Einssein von Seelen bezieht. Wenn mehrere Seelen ein und dieselbe besondere Einheit in ihrer Augenblickeinheit aufweisen, das will also sagen, wenn mehrere Seelen ausser ihrem „Subjekt“, der einheitstiftenden Bestimmtheit, wenigstens noch in einer anderen besonderen Bestimmtheit der Augenblickeinheit gleich sind, so sind sie in der Einheit dieser zwei besonderen Bestimmtheiten gleich, d. h. sie sind in diesem besonderen und beschränkten Sinne tatsächlich Eins.

Beschränktes Einssein d. i. ein Gleichsein in einer besonderen Einheit von Bestimmtheiten der Augenblickeinheit können deshalb auch nur Seelen aufweisen; für Dinge ist aber auch dieses „Einssein“ unmöglich. Denn zu der hier in Rede stehenden besonderen Einheit in der Augenblickeinheit gehört als eines ihrer Glieder immer die einheitstiftende Bestimmtheit der Augenblickeinheit, so dass wir zwei Einzelwesen, die tatsächlich „Eins“ d. i. in einer besonderen Einheit ihrer Augenblickeinheit gleich sind, in allen Fällen auch in der einheitstiftenden Bestimmtheit gleich finden müssen. Nun weist zwar jedes Ding, weil es Einzelwesen ist, ebenso wie die Seele in der Augenblickeinheit wiederum besondere Einheiten auf, indem auch die einheitstiftende besondere Bestimmtheit des Dingaugenblicks, der „Ort“, mit jeder von den anderen besonderen Bestimmtheiten des Dingaugenblicks in besonderer Einheit verknüpft sich zeigt. Aber von einem Gleichsein zweier Dinge in einer solchen besonderen Einheit [gr—o] oder [gst—o] oder [f—o] (s. S. 40) ihrer Augenblickeinheit kann eben nicht die Rede sein, weil ja die einheitstiftende Bestimmtheit in der Augenblickeinheit der zwei Dinge verschieden sein muss. So ist also auch dies Einssein für die Dinge eine Unmöglichkeit.

Wir können das Einssein der Einzelwesen in seinem Unterschied vom Gleichsein der Einzelwesen kurz dahin feststellen: das Einssein geht auf eine besondere Einheit von Subjekt und wenigstens einer Bestimmtheit in der Augenblickeinheit, das

Gleichsein auf eine oder mehrere besondere Bestimmtheiten mit Ausschluss der einheitstiftenden Bestimmtheit.

Wie nun Dinge nicht „Eins", sondern nur „gleich", andererseits aber auch in allen ihren besonderen Augenblickbestimmtheiten ungleich sein können, so ist es Seelen unmöglich, in allen besonderen Bestimmtheiten ungleich zu sein, denn ihre Subjektbestimmtheit ist stets ein und dieselbe.

Sind also zwei Seelen nur „gleich", so sind sie in allen besonderen Augenblickbestimmtheiten, das Subjekt ausgenommen, verschieden; ist aber ausser der Subjektbestimmtheit noch eine andere besondere Augenblickbestimmtheit in zwei Seelen ein und dieselbe, so sind sie nicht mehr nur gleich, sondern vielmehr Eins.

Bei dem auf eine besondere Einheit in der Augenblickeinheit gegründeten Einssein von Einzelwesen betone ich, dass diese Einheit aus der einheitstiftenden besonderen und einer anderen besonderen Bestimmtheit besteht. Also nicht schon daraus ergibt sich ein Einssein zweier Seelen, dass sie in der einheitstiftenden besonderen und dazu in dem „Allgemeinen" einer anderen besonderen Bestimmtheit übereinstimmen, aber in der Besonderheit dieser Bestimmtheit verschieden, also z. B. im Fühlen im „Allgemeinen" gleich, aber in dessen Besonderheit ungleich sind. Wäre damit schon das Einssein zweier Seelen gegeben, so würden alle Seelen „von Natur" samt und sonders schon „Eins" sein und für alle Zeiten „Eins" bleiben, denn in der besonderen Bestimmtheit „Subjekt" und zugleich in dem „Allgemeinen" der Bestimmtheit „Fühlen" stimmen wir ja Alle überein.

Der bedeutsame Unterschied des Gleichseins und Einsseins von Einzelwesen wird uns leicht dadurch verdeckt, dass wir zur näheren Bezeichnung eines bestimmten Einsseins von Seelen nicht die ganze in Frage kommende besondere Einheit in der Augenblickeinheit, sondern nur die in der besonderen Einheit mit dem einheitstiftenden Subjekt verknüpfte andere besondere Bestimmtheit heranziehen. Dadurch wird der Schein erweckt, als ob es sich in diesem Falle von Übereinstimmung zweier Einzelwesen, um ganz dasselbe handele, wie im blossen Gleichsein der Einzelwesen, also um eine oder mehrere besondere

Bestimmtheiten der Augenblickeinheit mit Ausschluss der einheitstiftenden Bestimmtheit.

Wir verstehen freilich, wie es dazu kommt, auch das Einssein von Einzelwesen in dieser Weise nur zum Ausdruck zu bringen; dem einen Glied der Einheit, dem immergleichen Subjekt ergeht es wie der „Harmonie der Sphären“ nach den Pythagoräern, es bleibt unbemerkt gegenüber dem anderen Gliede, der Einheit, das als besondere Bestimmtheit auftritt und wieder verschwindet und dadurch vor Allem bemerkt wird.

Das Einssein von Seelen ist nach Umfang und Dauer ein gar verschiedenes in der Welt; Seelen können, wie der kurze Ausdruck also lautet, in einem oder in vielen Gedanken und Gefühlen, sowie kurze oder lange Zeit darin Eins sein.

In dem Einssein der Seelen aber ist die Gemeinschaft der Menschen begründet, ohne dieses Einssein bestände kein menschliches Gemeinschaftsleben.

Fehlte den Menschen die Möglichkeit, Eins zu sein, was ihnen ja nur zukommen kann, weil sie Seelen haben, so bliebe ihnen nur die Möglichkeit, „vereint“ zu sein, was ihnen freilich zweifellos zufallen kann, da sie ein jeder einen besonderen Leib haben. Menschen, die als seelische Wesen nur in dem „Subjekt“, dieser einheitstiftenden Bestimmtheit, übereinstimmen, haben, wenn sie „bei einander“ sind, nur ein Vereintsein aufzuweisen, wie auch die Bäume des Waldes vereint sind, und es würde eine Torheit sein, in solchem Falle von menschlicher Gemeinschaft zu reden, gleichwie es töricht ist, zu sagen, dass die Bäume des Waldes eine Gemeinschaft bilden.

Das Einssein des Menschen endlich mit seinem Gott, von dem der Religiöse spricht, könnte gar nicht verstanden werden, wenn nicht, wie der Mensch, so auch Gott ein Bewusstsein wäre, so dass Mensch mit Gott in einer besonderen Einheit der Augenblickeinheit gleich sein und in diesem beschränkten Sinne dasselbe Bewusstsein sein könnte, ohne freilich doch jemals in dem Sinne mit Gott Eins zu werden, dass statt der zwei besonderen nur Ein Bewusstsein bestände. Ein solches völliges Einssein ist schon deshalb eine Unmöglichkeit, weil Bewusstsein stets einfaches ist, also nicht zusammengesetztes Einzelwesen sein kann, und weil eben jedes einfache Einzelwesen als solches unver-

gänglich ist, daher niemals aufhören kann, als besonderes Einzelwesen zu bestehen.

Aus diesem Grunde müssen wir auch das widerspruchsvolle, Anschauliches in Nichtanschauliches mischende Wort von dem „Aufgehen“ und „Eingehen“ der Seele in das göttliche Bewusstsein abweisen, ein Wort, dessen vermeintlich tiefer Sinn vor der ruhigen Prüfung in den Nebel des Unbegreiflichen und Inhaltlosen sich verliert.

§ 12.

Die Grundbestimmtheiten der Seele.

Ausser dem Subjekt, dieser besonderen selbigen Bestimmtheit des Bewusstseins durch alle seine Augenblickeinheiten hindurch, hat die Seele noch andere Grundbestimmtheiten aufzuweisen, die als solche freilich nicht, wie das Subjekt, besondere Augenblicksbestimmtheiten der Seele sind, daher als seelische Bestimmtheiten auch nicht dem „Subjekt“ in der Augenblickeinheit als deren andere besondere Bestimmtheiten sich zugesellt zeigen.

Diese anderen Grundbestimmtheiten des Bewusstseins sind vielmehr eine jede das „Allgemeine“ einer Gruppe von besonderen seelischen Bestimmtheiten, die ihrerseits der Subjektbestimmtheit in der Augenblickeinheit als deren andere besondere Bestimmtheiten zugesellt erscheinen.

Mit dem Subjekt haben die anderen Grundbestimmtheiten freilich die Einfachheit gemein, aber während sie eine jede das „Allgemeine“ von besonderen Augenblicksbestimmtheiten ausmachen, ist das Subjekt selber eine besondere Augenblicksbestimmtheit. Jeder Augenblick der Seele weist also zwar immer mehrere Grundbestimmtheiten auf, von denen indes nur die eine (das Subjekt) eine besondere Bestimmtheit neben anderen besonderen des Augenblickes ist, die übrigen aber allesamt nur das „Allgemeine“ der anderen besonderen Bestimmtheiten des Seelenaugenblickes ausmachen.

Von dem Subjekt als besonderer Augenblicksbestimmtheit unterscheiden sich wiederum die anderen besonderen Augenblicksbestimmtheiten der Seele, indem das Subjekt einfache Bestimmtheit ist, sie dagegen zusammengesetzte Bestimmtheiten sind; denn ihr Allgemeines bilden ja jene anderen Grundbestimmtheiten, die ihrerseits, wie das Subjekt, einfache seelische Bestimmtheiten sind.

Der Umstand, dass die als besondere Augenblicksbestimmtheiten dem Subjekt zugesellten seelischen Bestimmtheiten zusammengesetzte sind, begründet erst die Möglichkeit des Seelenlebens; denn Leben ist Veränderung, und ohne zusammengesetzte Bestimmtheit ist Veränderung d. h. Besonderheitswechsel einer Bestimmtheit undenkbar: gäbe es also nicht zusammengesetzte seelische Bestimmtheit, so wäre Seelenleben unmöglich.

Einssein der Seelen hat, wie wir sagten, seine Grenze, denn Einssein der Seelen kann und soll nicht so viel bedeuten wie „Eine Seele sein“. Denken wir uns das Einssein von Seelen auch noch so umfassend, also die in ihren Augenblickeinheiten gegebene selbige besondere Einheit noch so weit, es bleibt immer wenigstens jeder Seele ein besonderer Gedanke, der nicht in diese Einheit einbezogen sich zeigen kann, das ist der Gedanke der menschlichen Seele, in dem sie sich ihres eigenen Leibes bewusst ist d. i. sich mit dem Leibe zu einem besonderen Einzelwesen verknüpft weiss, einem Leibe, der nicht auch zugleich mit einer anderen Seele zu einem Menschenwesen verbunden sein kann. Die Verschiedenheit in der Bewusstseinsbestimmtheit mehrerer menschlicher Seelen kann also niemals ganz schwinden, weil die Seelen sozusagen nicht „aus der Haut fahren“ d. i. von dem Gedanken, mit je einem besonderen Leibe in Einheit verbunden zu sein, nicht loskommen können.

Die eine besondere Bestimmtheit der Augenblickeinheit aber, in der alle Seelen gleich sein müssen, ist das Subjekt, das wir daher, weil es durch das ganze Seelenleben in allen seelischen Augenblickeinheiten da ist, eine Grundbestimmtheit unseres Bewusstseins nennen. In allen anderen beson-

deren Bestimmtheiten ihrer Augenblickeinheit können Seelen voneinander verschieden sein, und sie müssen dies wenigstens in irgend einer besonderen Bestimmtheit sein, denn sonst würde aus mehreren Seelen Eine werden können, was schon der Wahrheit zuwider liefe, dass einfaches Einzelwesen als solches, was ja die Seele ist, unvergänglich ist.

Die anderen besonderen Augenblicksbestimmtheiten der Seele aber sind nicht, wie die Subjektbestimmtheit, auch Grundbestimmtheiten d. h. sie sind nicht in allen Augenblickeinheiten ein und dieselbe. Angesichts der Vielzahl von Seelen in unserer Welt nimmt uns dies nicht Wunder; denn beständen auch jene, wie das Subjekt, immer als ein und dieselben, so gäbe es weder eine Vielzahl von Seelen in der Welt, noch auch irgend eine „Seele“, die ein veränderliches Einzelwesen wäre, vielmehr bloss Eine seelische Augenblickeinheit, eine zeitlose, „ewige“ Einzigkeit würde bestehen und das hiesse, es gäbe überhaupt nicht Seele und Seelenleben.

Sind nun auch die anderen besonderen Bestimmtheiten des Bewusstseinsaugenblicks nicht, wie das Subjekt, Grundbestimmtheiten, so gibt es doch ausser der Subjektbestimmtheit noch mehrere andere Grundbestimmtheiten der Seele.

Diese anderen Grundbestimmtheiten können aber, da die Augenblickeinheit mit der Subjektbestimmtheit und den anderen besonderen Bestimmtheiten völlig beschrieben ist, nicht noch ausserdem in der Seele besonders bestehen, sondern werden das „Allgemeine“ dieser besonderen Bestimmtheiten des Seelenaugenblickes sein, wenn sie anders auf den Titel „Grundbestimmtheit“ Anspruch machen, denn dieser bedeutet eine in allen Augenblicken der Seele sich findende Bestimmtheit.

Sind die anderen Grundbestimmtheiten aber Allgemeines besonderer seelischer Augenblicksbestimmtheiten, so kann das Subjekt als die eine besondere Bestimmtheit des Seelenaugenblicks für sie nicht in Frage kommen, weil es ja schlechthin einfache Bestimmtheit ist, also nicht wiederum „Allgemeines“ und Besonderheit in sich aufzuweisen hat. Die fraglichen Grundbestimmtheiten werden sich also als das „Allgemeine“ der anderen besonderen Augenblicksbestimmtheiten erweisen, da diese nicht, wie das Subjekt, einfache, sondern aus

Allgemeinem und Besonderheit zusammengesetzte Bestimmtheiten sind.

Bemerkenswert ist es, dass das Subjekt eine Grundbestimmtheit und zugleich eine besondere Bestimmtheit der seelischen Augenblickeinheit darstellt und demzufolge einerseits mit dem Allgemeinen der anderen besonderen Bestimmtheiten, andererseits aber mit diesen selber in eine Linie zu stellen ist.

Von den anderen Grundbestimmtheiten also unterscheidet sich das Subjekt dadurch, dass es eine besondere Bestimmtheit des Seelenaugenblickes ist, und von den anderen besonderen Bestimmtheiten dadurch, dass es eine Grundbestimmtheit ist. Jenes macht es, dass das Subjekt nicht selber auch „Allgemeines“ in einer seelischen Bestimmtheit sein kann, was eben jede andere Grundbestimmtheit sein muss, z. B. „Denken schlechtweg“ in jedem besonderen Denken, „Fühlen schlechtweg“ in jedem besonderen Fühlen u. s. f. Wir kennen nicht Subjektbestimmtheit, die das „Allgemeine“ eines Subjekts als der besonderen Bestimmtheit eines seelischen Augenblickes wäre; es gibt in der Tat nur Eine Subjektbestimmtheit in der Welt, sie aber ist selber die besondere Bestimmtheit eines jeden Seelenaugenblickes. Darin eben unterscheidet sich das Subjekt des Bewusstseins von den anderen besonderen Bewusstseinsbestimmtheiten der Augenblickeinheit, dass es einfache, nicht in Allgemeines und Besonderheit zu zerlegende Bestimmtheit ist, also nicht selber wieder „Allgemeines“ in sich trägt.

Da die anderen besonderen Bestimmtheiten des Seelenaugenblickes ausser der Subjektbestimmtheit zusammengesetzte sind, so beruht auf ihnen allein die Möglichkeit des Seelenlebens. Leben ist ja Veränderung, Veränderung aber besteht in dem Besonderheitswechsel der Bestimmtheiten. Gäbe es keine zusammengesetzte Bestimmtheit, so wäre selbstverständlich auch kein Besonderheitswechsel von Bestimmtheiten, also keine Veränderung in der Welt möglich. Ebenso sind es diese zusammengesetzten besonderen Bestimmtheiten der seelischen Augenblickeinheit, auf denen die Möglichkeit der Mehrzahl von Seelen, wie die Möglichkeit des seelischen Einzelwesens als des Veränderlichen beruht; alle besonderen Seelen, sowie die verschiedenen Augenblickeinheiten einer Seele, sind nur denkbar, wenn gewisse

seelische Bestimmtheiten zwar in ihrem Allgemeinen ein und dasselbe, in ihrer Besonderheit aber verschieden sind.

Für die Betrachtung der Mannigfaltigkeit der Seelen und des einzelnen Seelenlebens scheidet darum tatsächlich das Bewusstseinssubjekt völlig aus, eben weil es einfache besondere Bestimmtheit jeder seelischen Augenblickeinheit ist. Auch dieser Umstand hat sicherlich dazu beigetragen, dass das Subjekt der Seele so vielfach ganz übersehen worden ist.

§ 13.

Die Grundbestimmtheiten des Seelenlebens.

Abgesehen vom Seelensubjekt weist die seelische Augenblickeinheit drei Grundbestimmtheiten auf, die, wenn wir das Subjekt die Grundbestimmtheit der Seelen*einheit* heissen, die Grundbestimmtheiten des Seelen*lebens* genannt werden können. Es sind die gegenständliche, die zuständliche und die denkende Bewusstseinsbestimmtheit.

Die Aufteilung der zusammengesetzten Bestimmtheiten der Seele in die drei Gruppen „Denken“, „Fühlen“ und „Wollen“ ist eine verfehlte; „Wollen“ erscheint uns überhaupt nicht als eine Bestimmtheit der Seele, sondern ist eine ursächliche Selbstbeziehung der Seele auf eine künftige mögliche Veränderung.

Nach dem bisher Entwickelten lässt sich das, was einfache oder Grundbestimmtheit von Bewusstseinswesen ist, in zwei Gruppen scheiden. Die eine bildet das Bewusstseinssubjekt allein, und da das Subjekt unter den Bestimmtheiten der Augenblickeinheit die einheitstiftende ist, so wollen wir es die Grundbestimmtheit der Seelen*einheit* nennen. Die andere Gruppe machen alle *übrigen* Grundbestimmtheiten aus. Diese bedeuten eine jede das *gemeinsame Allgemeine von besonderen Augenblickbestimmtheiten*, die ihrerseits als zusammengesetzte für das Seelen*leben* von bestimmender Bedeutung sind,

und darum wollen wir eben ihr „Allgemeines“ die Grundbestimmtheiten des Seelen*lebens* nennen.

Dieser Grundbestimmtheiten des Seelenlebens gibt es drei, die, wie „Grösse, Gestalt und Farbe schlechtweg“ eines Dinges, *einfache* Bestimmtheiten sind, also als das Allgemeine seelischer Bestimmtheiten nicht selber wieder als Bestimmtheit Allgemeines und Besonderheit zeigen. Wer mir entgegnete, dass diese drei, obwohl sie verschiedene Grundbestimmtheiten seien, doch alle unter den *Einen Begriff* „Grundbestimmtheit“ fallen, also „*Grundbestimmtheit schlechtweg*“ doch wohl als das in jenen liegende gemeinsame „Allgemeine“ für die eigentliche einfache Bestimmtheit der Seele anzusehen sei, der befindet sich in dem schon früher gezeichneten Irrtum (s. S. 19), dass er meint, jeder *Begriff*, den wir auf Einzelwesen anwenden können, müsse auch eine *Bestimmtheit* von Einzelwesen bezeichnen. Aber ebensowenig wie die Begriffe „Sein“ oder „Seiendes“ und „Merkmal“ ist der *Begriff* „Grundbestimmtheit“ eine *Bestimmtheit* des Einzelwesens, wie jeder Versuch, am Einzelwesen eine Bestimmtheit „Grundbestimmtheit“ zu entdecken, durch seine völlige Erfolglosigkeit bestätigen wird.

Da nun, was in unserer Welt unter den Begriff der seelischen Grundbestimmtheit fällt, in jeglicher Augenblickeinheit der Seele anzutreffen sein muss, so hat es ein Jeder in der Hand, an irgend einer Augenblickeinheit des ihm unmittelbar gegebenen Nichtanschaulichen d. i. seiner eigenen Seele nun die verschiedenen Grundbestimmtheiten unserer zweiten Gruppe ganz ebenso, wie jene Grundbestimmtheit, das Seelensubjekt, das die erste Gruppe allein bildet, festzustellen.

Die *drei* verschiedenen Grundbestimmtheiten der zweiten Gruppe sind: die gegenständliche, die zuständliche und die denkende Bewusstseinsbestimmtheit. Die in diesen drei verschiedenen Grundbestimmtheiten in *jeder* Augenblickeinheit sich darstellende Seele heissen wir das *gegenständliche*, *zuständliche und denkende Bewusstsein*.

Gegenständliches Bewusstsein ist die Seele, sofern sie als Bewusstsein etwas „gegenständlich“ hat.

Etwas „gegenständlich haben“ heisst aber für das Bewusstsein: es als „*Anderes*“, eben als seinen „Gegenstand“ haben. All das Mannigfaltige, Anschauliches sowie Nichtanschauliches,

das die Seele in ihrer Augenblickeinheit als ein „Anderes“ besitzt, macht die Fülle der Besonderheiten ihrer gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit aus. Zu solchem „Anderen“, also zur Besonderheit gegenständlicher Bestimmtheit der Seele, gehört in erster Linie das anschaulich Gegebene. Bei dieser Bestimmung aber kommt die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Wirklichem und Nichtwirklichem gar nicht in Frage. Der Weidenbaum vor meinem Fenster und die Esche Wodans sind beide gleicherweise eine Besonderheit meiner gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit; ebenfalls ist es für die psychologische Betrachtung ganz gleichgültig, ob das in Frage stehende Gegenständliche meines Bewusstseins in erkenntnistheoretischer Betrachtung Einzelwesen oder Bestimmtheit sei, die fliegende Krähe und das Himmelblau sind gleicherweise eine Besonderheit meiner gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit.

Jedoch das Anschauliche füllt das Gebiet des Gegenständlichen der Seele noch keineswegs aus, sondern auch Nichtanschauliches gehört zu diesem. Wir bemerkten, dass es die einzelne Augenblickeinheit des Bewusstseins sei, in der wir uns über das Gegenständliche des Bewusstseins unterrichten müssen; diese Augenblickeinheit ist zwar eine besondere in der Welt, aber sie verwehrt nicht, dass die Seele als diese Augenblickeinheit „Anderes“ dieser Welt habe, wie wir ja an dem Anschaulichen, das ein Gegenständliches des Seelenaugenblickes ist, klar und deutlich erkennen können, nicht minder aber auch daran, dass sie als dieses Augenblickbewusstsein einerseits „andere“ Seelen, andererseits „andere“ Augenblickeinheiten ihrer selbst als solche hat und zwar, wie es ja anders nicht möglich ist, als „Anderes“ d. i. „gegenständlich hat“, so dass diese eben Besonderheit der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit sind.

Was wir wahrnehmen und was wir vorstellen, das haben wir als Gegenständliches, und zwar ist alles wahrgenommene Gegenständliche der Seele immer Anschauliches, das vorgestellte Gegenständliche aber umfasst Anschauliches und Nichtanschauliches. Erschlossenes ist dem gegenständlichen Bewusstsein immer Vorgestelltes, auch wenn es Anschauliches bedeutet; zu dem Erschlossenen aber gehören auch die „anderen“ Seelen, von denen wir wissen; sie also können wir gar nicht haben, es sei denn als Besonderheit unseres

gegenständlichen und zwar unseres vorstellenden Bewusstseins: wie leicht zu zeigen ist.

Unser gegenständliches Bewusstsein besondert sich nur in wahrnehmendes und vorstellendes Bewusstsein; eine dritte Weise, etwas gegenständlich zu haben, neben Wahrnehmen und Vorstellen, findet sich im Seelenleben nicht. Da nun zweifellos die anderen Seelen uns nichts anderes denn Gegenständliches sein können, sonst wären sie ja nicht „andere“, so bleibt nur die Wahl, dass wir sie entweder wahrnehmen und dann vorstellen, oder nur vorstellen. Die Entscheidung scheint nicht zweifelhaft. Wahrnehmung heisst, wie wir dargelegt haben, das Gegenständliche, sofern es der Seele sinnlich vermittelt wird. Das sinnlich Vermittelte ist aber samt und sonders Anschauliches, also kann Nichtanschauliches, wie es die Seele doch ist, niemals Wahrnehmung sein. Sind andere Seelen als solche nun aber doch ohne Frage mir gegeben und zwar natürlich als Gegenständliches, so müssen sie eben, da ein drittes nicht gedacht werden kann, meine Vorstellung sein.

Zuständliches Bewusstsein ist die Seele, insofern sie Lust oder Unlust hat, also, wie man zu sagen pflegt, im „Zustande“ der Lust oder Unlust sich befindet. Lusthaben und Unlusthaben bedeuten zwei Bestimmtheiten, die als von Wahrnehmen und Vorstellen völlig verschieden sich darstellen. Sie selber gehören daher nicht zum gegenständlichen Bewusstsein, wenngleich die Seele in ihrer einzelnen Augenblickeinheit Lust und Unlust sowohl anderer Seelen als auch anderer Augenblickeinheiten ihrer selbst gegenständlich haben d. h. vorstellen kann, ja sie sogar nur gegenständlich zu haben in der Lage ist. Warum wir zuständliches Bewusstsein nicht „fühlendes“, Lust und Unlust nicht „Gefühl“ nennen, kann erst später auseinandergesetzt werden. An dieser Stelle gilt es uns nur, die verschiedenen Grundbestimmtheiten des Seelenlebens vorläufig zu kennzeichnen.

Denkendes Bewusstsein endlich ist die Seele, insofern sie unterscheidet und vereint. Auch diese Bestimmtheit des seelischen Augenblicks hebt sich klar von der gegenständlichen und nicht weniger von der zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit ab.

Die Dreiheit „gegenständliche, zuständliche und denkende Bewusstseinsbestimmtheit“ deckt sich mit der hergebrachten Aufteilung des Seelenlebens in „Denken, Fühlen und Wollen“ nur vielleicht in dem mittleren Stücke. Was diese Aufteilung „Denken“ nennt, umfasst etwa unsere „gegenständliche“ und „denkende“ Bewusstseinsbestimmtheit zusammen. Diese Ineinssetzung erscheint aber verfehlt, denn Wahrnehmen — Vorstellen ist doch ganz etwas Anderes als Unterscheiden — Vereinen, so dass wir nicht imstande sind, eine ihnen beiden gemeinsame Grundbestimmtheit zu entdecken. Wer da meinte, Unterscheiden — Vereinen liesse sich doch wohl neben dem Wahrnehmen — Vorstellen in der Grundbestimmtheit, die wir „gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit“ heissen, irgendwie mit unterbringen, der mag hierzu vielleicht dadurch verleitet sein, dass die Seele, die unterscheidet und vereint, allerdings gerade auch mit dem Gegenständlichen des Bewusstseins zu tun hat, so dass eben Unterscheiden — Vereinen mit Wahrnehmen und Vorstellen sich stets zusammenfindet. Aber dieses sich Zusammenfinden reicht doch nicht aus, um Unterscheiden — Vereinen mit jenen einer und derselben Grundbestimmtheit zugehören zu lassen, da ja eben dasselbe sich von Lusthaben — Unlusthaben und Wahrnehmen — Vorstellen sagen lässt. Wir aber werden uns doch hiedurch nicht im Geringsten abhalten lassen, Lust — Unlusthaben als eine besondere Grundbestimmtheit, die zuständliche, zu behaupten und von dem gegenständlichen „Wahrnehmen — Vorstellen“ klar zu scheiden.

Was aber im besonderen das Unterscheiden — Vereinen d. i. nach unserer Festsetzung das „Denken“ betrifft, so könnten wir, sofern uns das Angeführte noch nicht genügen sollte, das „Denken“ von „Wahrnehmen — Vorstellen“ bis auf den Grund zu scheiden, darauf hinweisen, dass unsere Seele als denkende nicht nur mit Gegenständlichen, sondern auch gleicherweise mit Zuständlichem, mit Lust und Unlust selbst (nicht etwa nur mit Lustvorstellung und Unlustvorstellung), sich befasst zeigt. Diese Tatsache macht zugleich die Meinung zu Schanden, dass Denken der Seele nur mit Wahrnehmen—Vorstellen besonders verknüpft sei.

Vor Allem auch erscheint uns die hergebrachte Aufteilung „Denken, Fühlen, Wollen“ in ihrem dritten Stücke verfehlt.

Eine seelische Grundbestimmtheit „Wollen“ lässt sich aus dem unmittelbar gegebenen Seelenleben schlechterdings nicht herausholen, ja wir werden nachweisen, dass überhaupt eine Bewusstseinsbestimmtheit „Wollen“ im Seelenleben nicht zu finden ist. Dass wir damit nicht auch das ja schlechtweg unbestreitbare Wollen leugnen, sei hier ausdrücklich bemerkt; uns bedeutet aber unser Wollen eine ursächliche Selbstbeziehung des Bewusstseins auf eine zukünftig mögliche Veränderung.

Im Blick auf diese ihre ursächliche Selbstbeziehung nennen wir die Seele ein ursächliches Bewusstsein, das sich wiederum in zweierlei Weise zeigt, nämlich als wollendes und als wünschendes.

So sind es denn vier Hauptgesichtspunkte, unter denen das Seelenleben des Menschen betrachtet werden kann, nach den drei Grundbestimmtheiten des Seelenlebens und nach der ursächlichen Selbstbeziehung der Seele. Die Seele zeigt sich also als gegenständliches, zuständliches und denkendes, sowie als ursächliches Bewusstsein.

Die überlieferte Dreiteilung „Denken, Fühlen und Wollen“, die wir verwerfen, ist heute noch gleichsam angestammtes und behütetes Erbgut, sie ist ein Dogma, das man nachspricht, als ob es nichts Klareres und Unumstösslicheres gäbe. Überall führt man diese Formel im Munde, einem Jeden ist sie von Jugend auf geläufig, überall hört man, dass die Seele des Menschen stets Denken, Fühlen und Wollen zugleich aufweise. Freilich hier und da hat sich wohl schon der Zweifel geregt, ja vereinzelt sind gegen das Dogma Vorstösse gemacht, ohne dass es aber dahin gekommen wäre, auch nur in wissenschaftlichen Kreisen den alten Sang vom „Denken, Fühlen und Wollen“ zum Schweigen zu bringen.

In folgender Tafel nun sei zum Schluss noch die menschliche Seele nach den von uns aufgestellten vier Gesichtspunkten, die für das Seelenleben in Betracht kommen, kurz dargestellt:



§ 14.

Geburt und Tod des Menschen.

Dass das menschliche Einzelwesen in der Welt einen Anfang und ein Ende habe, lehrt mit voller Sicherheit die Erfahrung; wir wissen daher, dass auch das menschliche Seelenleben in der Zeit beginnt und in der Zeit endet; hat doch der Leib, der die unentbehrliche Voraussetzung für die Möglichkeit menschlichen Seelenlebens ist, als zusammengesetztes Ding selbstverständlich einen Anfang und ein Ende in der Zeit. Die Seele dagegen ist ewiges Einzelwesen. Indes ihr Bestehen vor der Geburt des Menschen und ebenso ihr Bestehen nach dem Tode des Menschen bleibt für uns tiefes Geheimnis.

Von den beiden das Leben des einzelnen Menschen und demnach auch das menschliche Seelenleben begrenzenden Zeitpunkten ist der Endpunkt zwar mit einiger Sicherheit anzugeben, nicht aber der Anfangspunkt. Wann der einzelne Mensch, dieses aus einem Leib und einer Seele zusammengesetzte Einzelwesen zu bestehen anhebe, das entzieht sich unserer genauen Bestimmung. Ob die Geburt des Menschen mit der Geburt des Leibes oder schon früher, wenn noch sein „Leib“ im Mutterleibe ist, eintritt, steht als offne Frage da; sicher aber ist es, dass mit der sogenannten Geburt des Leibes auch der Mensch, diese aus dem Leibe und der Seele bestehende Einheit, da ist.

Seelenleben kennen und begreifen wir tatsächlich nur in einheitlicher Verknüpfung mit Leibesleben; unmittelbar ist es dem einzelnen als sein eigenes Seelenleben gegeben. Dieses aber zeigt sich für jeden einzelnen Augenblick in der Besonderheit seiner Bestimmtheiten durch den menschlichen Leib bedingt; daran lässt sich nicht rütteln. Freilich berechtigt dies nun nicht auch zu der Behauptung, dass überhaupt ein Seelenleben nur auf das Leibesdasein aufgebaut bestehen könne oder Leibesleben gar Schöpfer der Seele sei. Die neumaterialistische Behauptung übersieht eben, wie doch alles Wirken, das von einem Einzelwesen auszusagen ist, nur auf die auftretende neue Bestimmtheitsbesonderheit eines anderen Einzelwesens sich beziehe. Für den Leib kann daher „wirkende Bedingung für menschliches Seelenleben sein“ nichts anderes bedeuten, als „Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele bewirken“, und ganz ausgeschlossen ist, dass der Leib etwa von sich aus eine Bestimmtheit in der Seele oder gar seelisches Einzelwesen wirke.

Wer aber auch der neumaterialistischen Auffassung nicht huldigt, sondern Seele für ein besonderes Einzelwesen ansieht, möchte vielleicht doch darauf abstellen, dass Seele einzig und allein in „innerer“ Einheit mit dem Leibe bestehen könne. Unsere Erfahrung freilich zeigt uns diese Einheit, das ist nicht zu leugnen; unsere Seele kennen wir nur in „innerer“ Einheit mit unserem Leibe, und von jeder anderen Seele wissen wir nur durch einen Schluss auf Grund eines mit ihm in Einheit verbundenen Leibes. Es liegt also nahe, zu der Behauptung zu kommen, Seele könne überhaupt nicht ohne den einheitlichen Zusammenhang mit einem Leibe bestehen, und höre unser Leib auf, zu bestehen, so sei es auch mit der in innerer Einheit ihm verbundenen Seele zu Ende.

Wenn nur das „zu Ende sein“ eines einfachen Einzelwesens zu fassen wäre! Entstehen und Vergehen ist Sache der zusammengesetzten Einzelwesen, darum auch hat selbstverständlich der menschliche Leib einen Anfang und ein Ende in der Zeit. Aber die Seele ist einfaches Einzelwesen, und darum kommt ihr Unvergänglichkeit zu (s. S. 18; 102). Die Auflösung des zusammengesetzten Einzelwesens, die für den Leib zugleich auch die Auflösung seiner selbst als besonderen Einzelwesens unabwendlich einleitet, bedeutet daher nicht auch für

die Seele das Eingehen ins Nichtsein; „Auflösung“ ist für einfaches Einzelwesen ein sinnloses Wort.

Die Auflösung des Menschen, dieser Einheit von Seele und Leib, heisst der Tod des Menschen. Dass mit diesem Tode auch das besondere Seelenleben, das wir als menschliches kennen, ein Ende habe, dass also dasjenige Seelenleben, dessen wirkende Bedingung in Ansehung aller seiner Bestimmtheitsbesonderheiten der menschliche Leib ist, aufhöre, daran kann kein Zweifel sein. Das menschliche Seelenleben hat Anfang und Ende, wie das menschliche Leibesleben, das die notwendige Voraussetzung von jenem ist, Anfang und Ende hat; beides beginnt und endet mit dem menschlichen Einzelwesen. Die Seele aber bleibt bestehen, so wahr sie einfaches Einzelwesen ist. Die Unsterblichkeitsfrage, die von jeher den Menschen auf den Lippen geschwebt hat, erledigt sich demnach für uns dahin: „der Mensch sterblich, die Seele unsterblich“.

Ob wir von dem Leben der Seele nach dem Tode des Menschen etwas wissen können? Wenn es überhaupt möglich wäre, könnte dies Wissen sich immer nur auf Erschlossenes stützen d. h. es müsste immer auf Begriffe abstellen, die wir aus unserem menschlichen Seelenleben, dem allein unmittelbar gegebenen, gewonnen haben. Um nun diese Begriffe mit wissenschaftlicher Berechtigung verwenden zu dürfen, müssten dieselben Bedingungen, die das menschliche Seelenleben tragen, auch für das Seelenleben nach dem Tode des Menschen gelten, was schliesslich nichts anderes hiesse, als dass nicht bloss die Seele, sondern der ganze Mensch auch nach dem Tode des Menschen fortbestehe: ein offenbarer Widerspruch! Tod ist Auflösung der Einheit von Seele und Leib d. h. er bedeutet das Aufhören des Menschen; nach der Auflösung noch weiter fortbestehen, hiesse für den Menschen: aufgelöst sein und doch nicht aufgelöst sein.

Weil all unser Wissen vom Seelenleben auf den Begriffsgrund unseres eigenen Seelenlebens als des einzigen unmittelbar gegebenen gestellt ist, weil demnach alles erschlossene Seelenleben nur in Begriffen menschlichen Seelenlebens für uns gefasst werden kann, so ist sonnenklar, dass ein nicht leiblich bedingtes Seelenleben uns Menschen stets verschlossen und daher stets unfassbar bleiben wird.

Wir wissen nichts und wir werden niemals wissen, wie die Seele nach dem Tode des Menschen lebt, wir sind in unserem Denken so ganz und gar den Begriffen menschlichen Seelenlebens verschrieben, dass jeder Versuch, eine Meinung über das Leben der Seele nach dem Tode zu gewinnen, notwendigerweise in Begriffen menschlichen Seelenlebens sich bewegt und daher nur Bilder bringen kann, in denen doch wiederum Menschen ihr Leben, nur an einem anderen Orte als auf dieser Erde, führen.

Indes wenn auch das Leben der Seele nach dem Tode für uns in ewiges Dunkel gehüllt ist, so wissen wir doch, dass die Seele fortbesteht, also weiterlebt, auch wenn die Einheit, in der sie mit dem Leibe verbunden war, aufgelöst ist, d. i. der Mensch aufgehört hat zu bestehen. Dem Gesetze von der Erhaltung der „Materie" d. h. von der Erhaltung der einfachen anschaulichen Einzelwesen, der „Atome", steht ebenbürtig zur Seite das Gesetz von der Erhaltung des „Bewusstseins" d. h. von der Erhaltung der einfachen nichtanschaulichen Einzelwesen. Die Unsterblichkeit d. i. die Unvergänglichkeit der Seele ist in der Tat ein Wissens- und kein „Glaubenssatz". Sprechen wir indes von Unsterblichkeitsglauben, so haben wir Meinungen über das Leben der Seele nach dem Tode des Menschen im Auge, und solche Meinungen müssen stets das Kainszeichen des Widerspruchs an der Stirn tragen. Diesen Widerspruch zwar vermeidet, wie wir zugestehen müssen, jener Unsterblichkeitsglaube, der auf die „Seelenwanderung" abstellt und daher meint, nach der Auflösung des betreffenden Menschen trete die Seele in einer neuen Einheit mit einem anderem Dinge unserer Welt, sei es mit einem Tier-, sei es anderem Menschenleibe auf. Die Möglichkeit einer solchen neuen Einheit für die Seele lässt sich zwar nicht rundweg verneinen, sie wird sogar durch den Gedanken noch gestützt, dass Seele als einfaches Einzelwesen, um überhaupt leben zu können, unter allen Umständen mit anderem Einzelwesen in Wirkungszusammenhang stehen müsse. Aber doch auch der Seelenwanderungsglaube ist eine blosse Meinung, auch er gehört der Dichtung, nicht der Wissenschaft an.

Interessant ist es, zu bemerken, dass die Menschheit sich zwar stets mit dem Leben der Seele nach dem Tode des

Menschen, aber nur selten mit der Frage des Lebens der Seele vor der Geburt des Menschen beschäftigt hat und, wenn sie es tat, solches Leben meistens verneinte und die Seele von Gott in den menschlichen Leib hinein geschaffen sein liess.

Die Meinung, dass die Seele eine zeitliche Schöpfung Gottes sei, widerstreitet aber dem Grundsatze, dass aus Nichts Nichts wird, und das will mit anderen Worten heissen, dem Grundsatze unserer Weltanschauung, dass einfaches Einzelwesen, wie es nicht vergehen, so auch nicht entstehen kann, also ewig sein muss.

Wer trotzdem diese Schöpfung der Seele behauptete, wäre freilich nicht genötigt, dem Entstehen der Seele nun auch das Vergehen der Seele folgen zu lassen, denn daraus, dass etwas ein „erschaffenes“ Einzelwesen ist, folgt noch nicht, dass es auch vergehen muss, sondern nur, dass es auch wieder vom Schöpfer „entschaffen“ werden könnte. Die geschaffene Seele aber, ist sie anders Seele, muss unbedingt einfaches Einzelwesen sein, würde daher von uns auch, trotz ihres zeitlichen Geschaffenseins, an sich selbst als unvergängliches Einzelwesen anzuerkennen sein.

Das Leben der Seele vor der Geburt des Menschen ist uns ein ebenso tiefes Geheimnis, wie das Leben der Seele nach dem Tode des Menschen. Der Umstand jedoch, dass wir von dem Leben der Seele vor der Geburt des Menschen nichts wissen, hat gerade auf den Gedanken geführt, sie sei vor dem menschlichen Dasein überhaupt noch gar nicht gewesen. Dabei hat man aber nicht bedacht, dass unser Nichtwissen von einem Vorleben der Seele auf denselben Gründen ruht, wie das von dem Leben nach dem Tode des Menschen: eben weil wir Menschen sind, also nur ein menschliches Seelenleben und ihm ähnlich bedingtes begreifen können, liegt beides, das Vor- und das Nachleben unserer Seele, für uns in einer völlig verschlossenen Welt.

Auch die Frage nach der Geburt des Menschen d. h. nach dem Zeitpunkt, der den Beginn der Einheit von Seele und Leib anzeigt, ist vielfach und in verschiedener Weise beantwortet. Es ist klar, dass wir ebenfalls hier auf Schlüsse allein angewiesen sind, da keine unmittelbare Erfahrung irgendwie zur Verfügung steht. Diese Schlüsse geben uns immerhin einen Zeitpunkt, über den hinaus die Geburt des Menschen d. i.

der Einheit von Seele und Leib, nicht gerückt werden kann, das ist die Geburt des Leibes.

Schon in den ersten Augenblicken nach der Geburt des Leibes gibt uns das Schreien des Kindes die sichere Unterlage für den Schluss auf ein Seelenleben. Mit der Geburt des Leibes, sagen wir daher, „erblickt" auch der Mensch „das Licht der Welt", mit diesem Zeitpunkt ist der Leib auch in „innerer" Einheit mit einer Seele da. Ob wir berechtigt sind, unter diesen Zeitpunkt mit dem Beginn menschlichen Seelenlebens hinunter zu gehen, ist zweifelhaft.

Manche haben wohl die „Geburt" des Menschen um ein Beträchtliches vor die Geburt des Leibes gesetzt. Schon von den Kirchenvätern hören wir, dass sie die Seele am 40. Tage nach der Empfängnis von Gott in den werdenden Leib hineingeschaffen sein lassen, von diesem Tage also besteht nach ihnen der Mensch, die Einheit von Seele und Leib. Und Kussmaul schreibt in seinem „Seelenleben der Neugeborenen" S. 39: „der Tastsinn, wahrscheinlich auch der Geruchsinn und das Hunger- oder Durstgefühl führen dem Kinde schon im Mutterleibe Empfindungen und Vorstellungen zu". Dass in solchen Behauptungen die Tatsachen als Unterlage für die Schlüsse auf ein Seelenleben sehr fadenscheinig seien, wird Jeder zugeben müssen. Die Möglichkeit embryonalen Seelenlebens kann allerdings nicht schlechthin geleugnet werden, aber seine Wahrscheinlichkeit ist doch nur eine sehr geringe.

So werden wir uns damit begnügen, festzustellen, dass der Mensch, diese Einheit von Leib und Seele, mit der Geburt des Leibes seinen Anfang nehme, also mit ihm menschliches Seelenleben beginne. Das Ende menschlichen Seelenlebens aber ist uns klar, es fällt zusammen mit dem Tode des Menschen.

II. Fachwissenschaftlicher Teil.

Das Seelenleben.

---

§ 15.

Die fachwissenschaftliche Aufgabe.

Die Psychologie als Fachwissenschaft hat es mit dem Seelenleben zu tun; dieses in der Mannigfaltigkeit seiner besonderen Bestimmtheit auseinander zu legen und zu gliedern, sowie die Gesetzmässigkeit seiner Veränderungen darzulegen, ist die Aufgabe; also Zergliederung und Erklärung des Seelenlebens ist die fachwissenschaftliche Arbeit.

Da das menschliche Seelenleben von Anfang bis zu Ende in jeglicher Veränderung unmittelbar von dem mit der Seele in Einheit verknüpften Leibe abhängig ist, so liegt für die Psychologie als erklärende Wissenschaft eine besondere Aufgabe darin, den gesetzmässigen Zusammenhang zwischen einzelnen Bestimmtheiten des Leibes und einzelnen Besonderheiten der Seele aufzudecken. Und da wir wissen, dass das Gehirn im Besonderen den unmittelbaren Wirkungszusammenhang mit der Seele aufweist, so entsteht der Psychologie die Aufgabe, die gesetzmässige Verknüpfung von einzelnen Gehirnzuständen mit einzelnen seelischen Veränderungen darzulegen.

So sachentsprechend aber diese Aufgabe auch gestellt ist, so kann sie doch nicht erfüllt werden, weil sich sowohl für das unmittelbar gegebene als auch für das erschlossene Seelenleben

die unmittelbar bedingenden Gehirnbestimmtheiten immerhin der besonderen wissenschaftlichen Untersuchung entziehen.

Die Psychologie muss daher ihrer Aufgabe, das Seelenleben zu erklären, in anderer Weise gerecht zu werden suchen; sie schlägt dabei zwei verschiedene Wege ein, indem sie als Ersatz für den das Seelenleben bedingenden Gehirnzustand entweder dessen im Anschaulichen liegende „wirkende Bedingung", oder dessen in der Seele liegende „Wirkung" heranzieht, sofern die wirkende Bedingung und ebenso die Wirkung des betreffenden Gehirnzustandes ihrerseits unmittelbar Gegebenes sind. Somit benutzt also die Psychologie teils „Physisches" teils „Psychisches" zum Ersatz für den Gehirnzustand als Erklärungsgrund des Seelenlebens. Das Gebiet der „physischen" Erklärung umfasst von dem ganzen Seelenleben weniger als das der „psychischen" Erklärung und ist zum grössten Teil auf die Veränderungen des wahrnehmenden Bewusstseins beschränkt.

Der fachwissenschaftliche Teil der Psychologie sucht auf Grund des philosophischen Teiles die mannigfaltige Besonderheit des Seelenlebens oder die Seele als besonderes Veränderliches klar zu begreifen.

Um aber Veränderliches in seiner Besonderheit sicher zu fassen, ist ein Doppeltes nötig; es muss einerseits die mannigfaltige Besonderheit seiner Augenblickeinheiten begrifflich gegliedert und andererseits die Gesetzmässigkeit seiner Veränderungen dargelegt werden; beides aber geht Hand in Hand.

Das Erste, die begriffliche Gliederung des Seelenlebens oder der Seele als Veränderlichen, haben wir schon eingeleitet durch die im allgemeinen Teil in grossen Zügen vorgenommene Zergliederung der seelischen Augenblickeinheit. Wir stellten vierfache seelische Grundbestimmtheit, also einfaches Allgemeines der Seele, fest, die Subjektbestimmtheit, die gegenständliche, die zuständliche und die denkende Bestimmtheit des Bewusstseins, von denen die drei letzten im Besonderen die Grundbestimmtheiten des Seelenlebens genannt wurden.

Das Zweite, die Feststellung der einzelnen seelischen Veränderung in ihrer besonderen Gesetzmässigkeit, bedarf aber noch wieder einer einleitenden allgemeinen Überlegung, die eben der besondere Gegenstand, das Seelenleben, fordert.

Veränderung ist Besonderheitswechsel der Bestimmtheit. Das Ganze der Bedingungen einer Veränderung heisst Ursache. Veränderung ferner kann als Wirkung nur unter Voraussetzung mindestens zweier Einzelwesen begriffen werden, von denen das eine als das die Wirkung erfahrende Veränderliche die „grundlegende“, das andere Einzelwesen aber die „wirkende“ Bedingung der Veränderung liefert: beide Bedingungen zusammen machen nun die Ursache der Veränderung aus.

Das „Gesetz“ einer Veränderung ist der Begriff von dieser als besonderer Wirkung. Wie jeder Begriff, so trägt auch das „Gesetz“ das Kennzeichen der Allgemeinheit an sich. Die Allgemeinheit des „Gesetzes einer Veränderung“ wurzelt im Besonderen darin, dass die ursächliche Beziehung, die seinen Inhalt bildet, auf Allgemeines, nämlich auf besondere Bestimmtheiten derjenigen Einzelwesen geht, die für die beiden in der Ursache liegenden Bedingungen, für die grundlegende und die wirkende, in Frage kommen. Im „Gesetze einer Veränderung“ wird also die ursächliche Beziehung von Bestimmtheiten auf eine Veränderung festgelegt. Da die Veränderung, also die Wirkung, selber eine neu auftretende Besonderheit des betreffenden Einzelwesens ist, so haben wir im Gesetz einer Veränderung stets die ursächliche Beziehung von besonderen Bestimmtheiten (Ursache) zu bestimmter Besonderheit (Wirkung) zum Ausdruck gebracht.

Die „Ursache“ in dem „Gesetz“ einer Veränderung ist stets eine Mehrzahl von Bestimmtheiten d. i. von Allgemeinem unserer Welt, die grundlegende Bedingung in ihr bedeutet eine Bestimmtheit des vor jener Veränderung stehenden Einzelwesens, die wirkende Bedingung eine Bestimmtheit des anderen Einzelwesens.

Nur dann erst lässt sich angesichts einer Veränderung von einem Gesetze dieses Geschehens reden, wenn die in der Veränderung neu gewonnene Besonderheit des Einzelwesens in ursächlicher Beziehung gedacht ist und dies nicht nur über-

haupt zu einem anderen Einzelwesen, sondern im Genaueren eben zu besonderer Bestimmtheit dieses Einzelwesens gedacht ist: was sich, da die grundlegende Bedingung in der Ursache als etwas Selbstverständliches gewöhnlich unberücksichtigt bleibt und nur die wirkende Bedingung in Betracht gezogen zu werden pflegt, auch dahin ausdrücken lässt: vom „Gesetz" einer Veränderung eines Einzelwesens ist nur zu reden, wenn die in ihm begriffene ursächliche Beziehung auf eine Bestimmtheit des anderen Einzelwesens als wirkende Bedingung der Veränderung abstellt.

Da nun „Gesetz der Veränderung" die ursächliche Beziehung von Vorausgehendem zu einer Veränderung meint, so erkennen wir, dass „Gesetz" eine allgemeine ursächliche Beziehung festlegt und es also im eigentlichen Sinn nur mit Allgemeinem und zwar mit Bestimmtheiten von Einzelwesen zu tun hat. Dass freilich das nach seiner ursächlichen Beziehung im „Gesetz" festgelegte Allgemeine nur als Bestimmtheit von Einzelwesen gegeben ist, versteht sich von selbst, so dass wir schlechtweg das „andere" Einzelwesen auch als das wirkende bezeichnen können, wenngleich die „wirkende Bedingung" eigentlich nur seine Bestimmtheit ist. Wir betonen also, dass nur dann vom Gesetz einer Veränderung geredet werden darf, wenn die ursächliche Beziehung im Besonderen zwischen einer Bestimmtheit des „anderen" Einzelwesens und der Veränderung festgestellt ist.

Sollte in unserer Welt auch ursächliche Beziehung sich finden, in der nicht eine Bestimmtheit, sondern vielmehr die Augenblickeinheit von Einzelwesen als solche die wirkende Bedingung einer Veränderung wäre, so könnte in diesen Fällen, da Augenblickeinheit nicht Allgemeines, sondern immer Einziges ist, niemals ein Gesetz der besonderen Veränderung festgestellt werden.

Ob es derartig bedingte Veränderungen gebe, deren wirkende Bedingung im Besonderen eine Augenblickeinheit, und nicht bloss eine Bestimmtheit ist, bleibe hier noch dahingestellt. Dass es aber Veränderung gebe, deren besondere wirkende Bedingung eine Bestimmtheit von Einzelwesen ist, lehrt uns die Wissenschaft der anschaulichen Welt, die Naturwissenschaft, zur Genüge. Sie zeigt, dass Wirken, sofern ein Ding

als „wirkendes“ in Betracht kommt, also kurz gesagt, dass Dingwirken stets gesetzmässiges Wirken und die wirkende Bedingung eigentlich stets Bestimmtheit des Dinges sei.

Unsere Erfahrung liefert uns keinen einzigen Fall, der diesem widerspräche und eine Augenblickeinheit des Dinges etwa als die wirkende Bedingung zeigte. Wenn ein Stein, der gegen das Fenster fliegt, dieses zertrümmert, so ist die „wirkende Bedingung“ nicht die Augenblickeinheit des Steines als dieses Einzige, sondern vielmehr bloss die Bestimmtheit, die wir als eine besondere Bewegung und besondere „Festigkeit“ dieses Dinges begreifen. Nicht also weil die besondere Augenblickeinheit dieses Dinges vorausging, wurde das Fenster zertrümmert, sondern weil die Augenblickeinheiten des Steines diese Bewegung und diese Festigkeit aufwiesen. Ein anderes Ding in derselben Bewegung und derselben Festigkeit, obwohl es sich auch vielleicht in seinen übrigen besonderen Bestimmtheiten von jenem Steine unterscheidet, also nicht dieselben Augenblickeinheiten wie jenes Ding bietet, muss doch dieselbe Wirkung ausüben. Das Gesetz dieses Wirkens ist in der Tat hier auf die Bestimmtheiten der Dinge gestellt.

Ist es aber wahr, dass jede Veränderung unserer Seele von unserem Gehirn gewirkt wird, also im Gehirn ihre wirkende Bedingung habe, so muss auch ohne Ausnahme seelische Veränderung des Menschen, da sie auf Gehirnwirken d. i. Dingwirken beruht, in einem Gesetz zu begreifen sein, denn alles Dingwirken ist ein gesetzmässiges. Wir können demnach erklären, dass jede Veränderung unserer Seele auf Allgemeines, nämlich auf die Gehirnbestimmtheit, als ihre wirkende Bedingung gestellt sei, und dass demzufolge die Möglichkeit sich uns eröffne, jede Seelenveränderung auch gesetzmässig zu begreifen.

Diese Aussicht, Gesetze des Seelenlebens, also gesetzmässige ursächliche Beziehung zwischen besonderen Gehirnbestimmtheiten und besonderen Veränderungen unseres Bewusstseins zu gewinnen, geht uns freilich doch wieder verloren, wenn wir erkennen müssen, dass es uns nicht beschieden sei, die bedingenden besonderen Gehirnbestimmtheiten klar festzustellen; sie entziehen sich ja unserem Wahrnehmen. Wir sind z. B. weder im Stande,

die unser eigenes Denken bedingenden besonderen Bestimmtheiten unseres Gehirns, noch die das Denken eines anderen Menschen bedingenden Bestimmtheiten seines Gehirns uns vorzuführen.

Darum aber brauchen wir noch nicht die Hoffnung völlig aufzugeben, die seelischen Veränderungen des Menschen dennoch auch in Gesetzen zu begreifen; ist uns der gerade Weg hier verlegt, so gibt es dafür zwei Umwege, auf denen das Ziel erreicht werden kann. Der eine führt zu der anschaulichen wirkenden Bedingung einer Gehirnbestimmtheit zurück, der zweite zu der nichtanschaulichen d. i. der seelischen Wirkung einer Gehirnbestimmtheit, die selber gesetzmässig mit der fraglichen Bewusstseinsveränderung verknüpft ist. In diesem ist uns ein genügender Ersatz für die selber nicht genügend offenbar wirkende Bedingung aller Veränderung unserer Seele, die „Bestimmtheit oder den Zustand unseres Gehirns“ gegeben; das eine Mal tritt das anschauliche Vorausgehende, das andere Mal die nichtanschauliche Folge als Ersatz ein, die uns beide völlig zugänglich sind.

Dieser Ersatz drängt sich uns als Psychologen ganz ungesucht auf, weil wir alle von Jugend auf gewohnt waren, ihn für die wirkende Bedingung der seelischen Veränderung selber zu halten. Das anschauliche Vorausgehende können wir den „physischen“, die nichtanschauliche Folge des Gehirnzustandes den „psychischen“ Ersatz, und demgemäss die durch jenen ermöglichte Erklärung von Seelenleben die „physiologische“, die andere die „psychologische“ Erklärung nennen.

Auf jeden Fall stehen die beiden Erklärungsweisen auf gleicher Höhe, denn beide sind gleicherweise Ersatzerklärungen und beide führen gleicherweise zu Gesetzen des Seelenlebens. Nur das mag die physiologische Erklärung in den Augen Mancher höher stehen lassen, dass in ihr, wenn auch nicht die seelische Veränderung, so doch das „wirkende“ Anschauliche in Mass und Zahl gefasst werden kann. Indessen, auch bei der physiologischen Erklärung kann das aufgestellte Gesetz nicht die Form einer Gleichung haben, weil auch hier die Wirkung d. i. die seelische Veränderung ein Nichtanschauliches ist und daher jeglicher Gleichung mit Anschaulichem spottet.

Für welche Gruppen seelischer Veränderungen der eine, für welche der andere Erklärungsersatz Platz greife, wird sich im weiteren ergeben. Es sei nur hier noch bemerkt, dass der psychologischen Erklärung seelischer Veränderungen der bei weitem grössere Teil des seelischen Gebietes zugeteilt werden muss. Die physiologische Erklärung umfasst in der Hauptsache nur das Gebiet unseres gegenständlichen Bewusstseinslebens und auch hier nur das des Wahrnehmens unserer Seele.

Der Teil der allgemeinen Psychologie, der sich mit der Feststellung der Gesetze seelischer Veränderung, sofern sie das wahrnehmende Bewusstsein angeht, betrifft, ist aber nicht zu verwechseln mit der „physiologischen Psychologie", die gegenüber der „allgemeinen Psychologie" eine besondere Wissenschaft ist und „das Grenzgebiet zwischen Physiologie und Psychologie" bearbeitet. Als solche kann diese selbstverständlich nicht die Voraussetzung oder den Unterbau der allgemeinen Psychologie bilden, sondern sie als „Grenzer" wird sich notgedrungen wie auf die Physiologie so auch auf die allgemeine Psychologie als ihre Voraussetzungen zu stützen haben.

§ 16.

Das Gebiet fachwissenschaftlicher Forschung.

Da uns nicht nur die mit unserem Leibe verknüpfte eigene Seele, sondern auch andere auf Grund anderen Dinges erschlossene Seele gegeben ist, so gehört zu dem Forschungsgebiet des Psychologen ausser seiner ihm unmittelbar gegebenen Seele auch alle ihm mittelbar gegebene Seele, soweit das Anschauliche seiner Welt ihm eben ermöglicht, diese zu erschliessen. Wir werden uns mithin über die Gesetze des Seelenlebens an unmittelbar und an mittelbar gegebenem Seelenleben unterrichten können.

Die allgemeine Psychologie stellt Gesetze des Seelenlebens schlechtweg fest und nicht etwa nur des Seelenlebens von einer bestimmten Menschengruppe, oder auch nur vom normalen Menschen oder endlich auch nur vom Menschen schlechtweg, sondern von allen Wesen, die irgendwie Seelenleben aufzuweisen haben.

Man könnte auf den Einfall kommen, dass der einzelne Psychologe einzig Gesetze seines Seelenlebens festzustellen imstande sei, weil ihm seine Seele doch nur unmittelbar gegeben und alle anderen Seelen nur in den Begriffen, die seiner eigenen Seele entnommen seien, von ihm erfasst würden. Das Letzte ist ja nicht zu bestreiten. Aber wenn auch die Begriffe von Seele und Seelischem stets ein und dieselben sind, mag es sich nun um mittelbar oder unmittelbar gegebene Seele handeln, so ist doch damit noch nicht gesagt, dass das uns mittelbar gegebene Seelenleben nicht von dem unmittelbar gegebenen verschieden sich bieten könnte, sondern vielmehr als ein und dasselbe mit diesem sich erweisen müsste. Ob es verschieden sei, kann nur das Gegebene selbst uns sagen, und die Tatsache anderen Seelenlebens in seiner bunten Mannigfaltigkeit widerlegt für uns am einfachsten und gründlichsten jenen Einfall.

Finden wir dann aber, dass dieselben Gesetze, die unser eigenes Seelenleben bestimmen, auch in dem mittelbar gegebenen anderen Seelenleben walten, wenn gleich dieses ein besonderes und von dem unserigen verschiedenes ist, so gibt dies die Gewissheit, dass uns die Erkenntnis von Gesetzen des Seelenlebens nicht nur aus unserem eigenen, sondern auch aus anderem Seelenleben zufliesse. Und somit ist auch die oft aufgeworfene Frage, welche Quelle für die Erkenntnis des Seelenlebens uns die am klarsten und reichsten fliessende sei, ob die unmittelbare oder die mittelbare, in Wahrheit eine müssige. Denn wenn auch ein Jeder aus seinem unmittelbar gegebenen Seelischen zunächst das Netz herstellt, in dessen Begriffsmaschen er anderes Seelisches erst einfangen kann, so ist doch andererseits das andere Seelenleben in seiner Gesamtheit genommen für den Psychologen ein unvergleichbar reicheres und breiteres Arbeitsfeld, als das, was ihm sein eigenes Seelenleben bietet. Denn zu dem uns mittelbar gegebenen Seelischen gehört nicht nur, was der Einzelne auf Grund von unmittelbar gegebenem anderen Leibe sich erschliesst, sondern auch alles, was andere Menschen in Wort und Schrift von ihrem eigenen Seelischen ihm mitteilen. Dass dieses „Mitgeteilte“ freilich nicht unmittelbar, sondern mittelbar gegebenes Seelisches sei, kann nicht bezweifelt werden; die Laute und die Schriftzeichen sind uns hier das unmittelbar Gegebene, dieses ist

also Anschauliches, auf Grund dessen wir uns das Seelische, dessen „Ausdruck“ es sein soll, erst erschliessen. Andererseits sind aber auch diese Laut- und Schriftzeichen nicht weniger ein „Ausdruck“ des Seelenlebens als das Anschauliche, das wir in dem Mienenspiel und den sonstigen Bewegungen anderen Leibes vor uns haben, ja vor diesen sind uns jene als Ausdruck von Seelischem besonders wertvoll, weil sie uns ungleich sicherer zu anderem Seelenleben hinführen und zugleich als Forschungsquelle uns reicher fliessen. Mit Leichtigkeit hören und lesen wir das besondere Seelenleben, wie man zu sagen pflegt, aus den Worten heraus, so dass wir uns dabei eines Schliessens gar nicht bewusst werden, und dieses geht um so spielender und unbemerkter vor sich, je verwandter uns der Mitteilende in seinem Seelenleben und im Sprechen ist. Daher erscheint der auf gleicher Bildungsstufe mit uns stehende Volksgenosse in seinen Mitteilungen als der sicherste Halt für das Erschliessen anderen besonderen Seelenlebens.

Der Psychologe wird aber nicht etwa nur bei den erwachsenen Menschen einkehren, sondern auch bei den Kindern. Aber es ist wohl zu beachten, dass die Kinderquelle schon mit grösserer Vorsicht zu verwenden sei, da der Abstand des Schliessenden von der Kindheitsstufe immerhin ein nicht unbedeutender ist. Um das kindliche Seelenleben für die Psychologie einzufangen, steht dem Erwachsenen ja auch wieder nur das Begriffsnetz zur Verfügung, das er aus seinem eigenen Seelischen sich geknüpft hat. Wer „Kinderpsychologie“ treiben will, muss nicht meinen, dies Vorhaben in wissenschaftlichem Sinne unternehmen zu können, bevor er allgemeine Psychologie getrieben hat. Sicherlich ist auch das Kindesleben als Forschungsquelle für die allgemeine Psychologie nicht ohne Bedeutung, aber es hiesse doch das Pferd verkehrt aufzäumen, wollte Jemand mit „Kinderpsychologie“ den Grundstein zur allgemeinen Psychologie legen, da jene doch nur eine besondere Ausführung der allgemeinen Psychologie eben in Betreff des besonderen Seelenlebens des Kindes bedeuten kann.

Aber die Psychologie macht nun nicht etwa beim Menschen schlechtweg halt, als ob nur menschliches Seelenleben ihr Forschungsgebiet bilde; sie greift auch ins Tierleben hinein und sucht ihre Erfahrungen von tierischem Seelenleben ebenfalls

für die Erkenntnis von Gesetzen des Seelenlebens schlechtweg zu verwerten. Aber bei den Tieren haben wir noch mehr Vorsicht im Erschliessen ihres Seelenlebens zu verwenden, wie bei den Kindern, so dass diese Forschungsquelle wiederum beträchtlich an Wert hinter der des Kindeslebens zurücksteht. Und die „Tierpsychologie“ kann selbstverständlich kein wissenschaftliches Unternehmen sein, wenn sie nicht von der allgemeinen Psychologie getragen wird. Diese also bildet für „Tierpsychologie“, wie für die „Kinderpsychologie“, die unentbehrliche wissenschaftliche Voraussetzung; „Tierpsychologie“, „Kinderpsychologie“ und Ähnliches ist allesamt nur eine besondere Ausführung der allgemeinen Psychologie.

Wie nun einerseits dieser Psychologie nichts Seelisches in unserer Welt fremd ist und nichts von ihr unbeachtet gelassen werden soll, wie demnach ihr Forschungsgebiet so weit reicht, als überhaupt Seelisches in unserer Welt besteht, so werden auch die Gesetze des Seelenlebens, die sie feststellt, für alles Seelenleben in unserer Welt Geltung haben.

Die Psychologie ist also nicht die Fachwissenschaft von bestimmtem besonderen Seelenleben, nicht etwa nur die Wissenschaft vom Seelenleben des erwachsenen oder des unerwachsenen, des männlichen oder des weiblichen Menschens, des Städters oder des Landbewohners, des Deutschen oder des Engländers u. s. f., sondern eben ganz allgemein des aus Leib und Seele zusammengesetzten Einzelwesens. Dass ihr nun hierbei der erwachsene „normale“ Mensch die Hauptquelle der Forschung sei, geht aus dem soeben Entwickelten zur Genüge hervor. So rückhaltlos wir dies aber auch anerkennen, ebenso nachdrücklich müssen wir abweisen, dass die Psychologie als die „Wissenschaft vom normalen Seelenleben“ bestimmt werde. Denn ihre Gesetze des Seelenlebens müssen sich, wann immer besonderes Seelenleben uns entgegentritt, und wie auch immer dessen Besonderheit beschaffen sein mag, an diesem ausnahmslos bewahrheiten und nachweisen lassen, daher am Seelenleben des „abnormen“ nicht minder als dem des „normalen“ Menschen. Die Gesetze der Psychologie sind eben Gesetze des Seelenlebens aller aus Leib und Seele zusammengesetzten Einzelwesen unserer Welt. Der Lehrer und der Richter, der Pastor und der Psychiater, der Arzt und der Nationalökonom, sie alle

finden die gemeinsame Wegleitung für das klare Begreifen desjenigen eigenartigen Seelenlebens, das jeden Einzelnen von ihnen im Besonderen angeht, mag es „normales“ mag es „abnormes“ sein, in der allgemeinen Psychologie.

Was endlich die in heutiger Zeit so viel genannte „Sozialpsychologie“ betrifft, so ist es irrig, sie als eine besondere Psychologie neben die Psychologie vom Seelenleben des Einzelwesens zu ordnen, wie es wohl geschieht, indem man der Psychologie vom Seelenleben des Einzelwesens den Titel „Individualpsychologie“ zulegt. Eine solche Nebenordnung wäre nur berechtigt, wenn es in unserer Welt ausser den seelischen Einzelwesen, die mit einem besonderen Dinge, dem Leibe, in Einheit verknüpft sind, noch anderes besonderes seelisches Einzelwesen gäbe, das mit einer Mehrzahl von Leibern in Einheit verbunden wäre, kurzgesagt, wenn es eine Vereinsseele oder, wie man auch hört, eine „Volksseele“ als besonderes Einzelwesen gäbe.

Aber in unserer Welt findet sich kein nichtanschauliches Einzelwesen, das den Namen „Vereinsseele“ oder „Gesellschaftsseele“ oder „Volksseele“ bekommen könnte. In der Menschenwelt, und um diese handelt es sich, wenn von „Sozialpsychologie“ und von „Völkerpsychologie“ geredet wird, gibt es wohl Menschenseelen und zwar gerade so viel Seelen als es Menschen gibt, aber noch andere Seele ist in der menschlichen Gesellschaft durch keinen Schluss aufzudecken.

Was aber ist denn der besondere Gegenstand der Wissenschaft, die man „Sozialpsychologie“, und der anderen, die man „Völkerpsychologie“ nennt? Können diese Wissenschaften etwa in demselben Sinne besondere Ausführungen der allgemeinen Psychologie bedeuten, wie die Tierpsychologie und die Kinderpsychologie, deren Gegenstand ja besondere Seelen, die Tierseele und die Kindesseele sind? Ganz sicherlich nicht, da ja weder ein besonderes Einzelwesen „Gesellschaftseele“ noch ein besonderes Einzelwesen „Volksseele“ in unserer Welt besteht.

Die Sozialpsychologie hat es in Wahrheit mit den Seelen der einzelnen Menschen, sofern diese eine Gesellschaft bilden, zu tun, und ihren besonderen Gegenstand bedeuten diejenigen besonderen Einheiten in den Augenblickeinheiten der verschiedenen Menschenseelen, in denen diese Eins sind. Dieses Eins-

sein ist es, das der Irrung „Gesellsehaftsseele“ als Tatsaehe zugrunde liegt. Die Sozialpsyehologie geht eben diesem Einssein nach und deekt die Bedingungen auf, unter denen es da ist, wenn Mensehen in Gesellsehaft oder im Verein sieh zusammen finden.

Ebenso hat es die Völkerpsyehologie mit den Seelen der einzelnen Mensehen, die einem Volke angehören, zu tun, und ihren besonderen Gegenstand bilden diejenigen besonderen Einheiten in den Augenbliekeinheiten der versehiedenen Seelen im Volke, in denen diese Eins sind. Aueh hier hat solches zweifellos bestehende Einssein der Seelen in einem Volke zu der Verirrung geführt, ein Einzelwesen „Volksseele“ zu behaupten. Die Völkerpsyehologie sueht ebensolches dauerndes Einssein der Seelen der Volksgenossen aufzudeeken und zu erklären.

Die menschliehen Seelen der Gesellsehaft oder des Volkes sind ja in der Tat niemals in etwas gleieh, sondern immer nur Eins d. i. sie sind niemals ein und dasselbe nur in einer Bestimmtheit oder einer einfaehen Mehrzahl von Bestimmtheiten, sondern stets in einer besonderen Einheit von Bestimmtheiten (s. S. 109 f.) der Augenblickeinheit. Diese den versehiedenen mensehlichen Seelen der Gesellschaft oder des Volkes gemeinsame Einheit ist der wahre Kern in der Diehtung, die aus jener gemeinsamen Einheit in den Augenbliekeinheiten der verschiedenen Menschenseelen eine besondere Seele („Gesellsehaftsseele“, „Volksseele“) gemaeht hat. Als Abkürzungszeichen mögen „Gesellschaftsseele“ und „Volksseele“ im Spraehgebraueh bleiben, wenn man sieh nur nieht zu jener irrigen Auffassung verleiten lässt. Die besonderen Forsehungen also, die unter dem Titel „Sozialpsychologie“ und „Völkerpsychologie“ betrieben werden, müssen sich von ihr frei halten, da diese nicht ohne Naehteil für die Forschung sein kann.

Verfehlt ist es aber im Besonderen, das Gebiet der Psychologie in das der „Sozialpsyehologie“ und der „Individualpsychologie“ aufzuteilen, da eben jene nur eine besondere Ausführung dessen, was diese enthält, gibt, nämlieh eine besondere Bearbeitung der Mensehenseele, sofern die Mensehen eben Gesellsehaftswesen sind. Diese Sozialpsychologie aber ist doch nur möglich, wenn ihre Unterlage die Wissenschaft vom Einzelwesen

„Seele“ bildet; diese allgemeine Wissenschaft von der Seele nun die „Individualpsychologie“ zu nennen, kann nur irreführen, ihr Titel sei und bleibe daher schlechtweg „Psychologie“.

I. Das gegenständliche Bewusstsein.

A. Das Wahrnehmen der Seele.

§ 17.

Wahrnehmen und Vorstellen.

Das gegenständliche Bewusstsein ist entweder wahrnehmende oder vorstellende Seele; wir nennen demgemäss die Besonderheit der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit im ersten Falle die Wahrnehmung, im zweiten die Vorstellung; dort bedeutet also die besondere Bestimmtheit der Seele das Wahrnehmunghaben oder Wahrnehmen, hier dagegen das Vorstellunghaben oder Vorstellen.

Die Unterscheidung Wahrnehmen — Vorstellen bezieht sich nicht auf eine Verschiedenheit des Gegenständlichen unseres Bewusstseins, sondern auf die Verschiedenheit der wirkenden Bedingung gegenständlicher Bewusstseinsbesonderheit. Diese psychologische Unterscheidung ist eine rein fachwissenschaftliche und hat sich mit der erkenntnistheoretischen Unterscheidung „Wahrnehmung—Vorstellung“ durchaus nicht zu vermischen.

Wahrnehmen und Vorstellen der Seele haben zwar beide ein und denselben Gehirnzustand zu ihrer unmittelbaren Bedingung, aber dieser ist beim Wahrnehmen von einer ausser dem Gehirn liegenden, beim Vorstellen hingegen von einer im Gehirn liegenden Bedingung gewirkt.

Die fachwissenschaftliche Arbeit in der Psychologie will die mannigfaltige Besonderheit des Seelenlebens in ihrer ursächlichen Beziehung zu Vorausgehendem, das ihre notwendige Voraussetzung sei, verstehen. Ihre Aufgabe besteht darin, die Mannigfaltigkeit in der Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheiten ursächlich zu begreifen.

Dabei wenden wir uns der Seele als gegenständlichem Bewusstsein zuerst zu; nicht als ob wir der Ansicht wären, dass Seele anfangs bloss gegenständliches Bewusstsein wäre, nur ein Leben gegenständlicher Art führte; vielmehr halten wir an dem Ergebnis unserer allgemeinen Zergliederung des Seelenwesens fest, dass Seele in jedem ihrer Augenblicke gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewusstsein sei.

Indem wir aber das gegenständliche Bewusstsein in seiner Bestimmtheitsbesonderheit ursächlich zu begreifen suchen, sehen wir von ihrer grundlegenden, also der in der Seele selbst liegenden Bedingung ab, weil sie als die „allgemeine" Bedingung für alle seelische Veränderung uns selbstverständliche Voraussetzung ist, und wenden uns ausschliesslich nur der in grösster Mannigfaltigkeit gegebenen wirkenden Bedingung zu, die wir die „besondere" Bedingung der einzelnen Bewusstseinsbestimmtheit heissen, weil eben auf sie die jedesmalige Besonderheit der einzelnen gegenständlichen Bestimmtheit der Seele gestellt ist. Wir machen jedoch immerhin darauf aufmerksam, dass keineswegs die in der Seele selbst liegende, „grundlegende" Bedingung gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit verleugnet werden darf. Wer dies tut, der muss sich, da er doch z. B. Wahrnehmung (oder „Empfindung") nach wie vor durch das Gehirn gewirkt sein lassen will, angesichts solcher Gehirnwirkung unumwunden zu dem Grundsatz bekennen: „Aus nichts wird nichts". Ganz einerlei, ob er dann das so vom Gehirn angeblich Gewirkte oder besser „Geschaffene", die Wahrnehmung oder „Empfindung", für ein seelisches Einzelwesen oder eine seelische Bestimmtheit ausgeben will: auf alle Fälle bliebe er mitten im Widerspruch drin.

Richten wir nun den Blick auf das Gegenständliche unseres Bewusstseins insgesamt, wie es in seiner Besonderheitsfülle sich findet, und fragen wir, ob dieses mannigfaltige Gegebene als Gegenständliches unseres Bewusstseins von selber zu einer

Einteilung und Unterscheidung Anlass gebe, so fällt die Antwort verneinend aus, da das Gegenständlichsein selbst nicht noch verschiedene Weisen hat, sondern stets ein und dasselbe ist. Die psychologische Einteilung des Gegenständlichen in Wahrnehmung und Vorstellung muss daher einen anderen Ursprung haben, also ihren Anlass in etwas Anderem finden, als in dem Gegenständlichen des Bewusstseins an und für sich.

Soll sie aber in Wahrheit eine psychologische Einteilung bedeuten, so haben wir uns besonders zu hüten, erkenntnistheoretische Überlegungen hineinzumischen: was aber um so mehr Aufmerksamkeit erfordert, als die sogenannte „psychologische Erkenntnistheorie" auch von „Wahrnehmung und Vorstellung" redet und damit „Wirkliches und Scheinbares" meint. Diese erkenntnistheoretische Unterscheidung auf das Gegenständliche des Bewusstseins anzuwenden ist aber schon deswegen untunlich, weil die Psychologie, wie jede andere Fachwissenschaft, natürlich nur mit „Wirklichem" als ihrem Forschungsgegenstande zu tun hat, und zwar sie mit Seele und Seelenleben; für die Psychologie gibt es nicht auch „scheinbare" Seele und „scheinbares" Seelenleben und „scheinbares" Gegenständliches der Seele.

Ein Spielen mit der erkenntnistheoretischen Unterscheidung aber ist es, wenn der Psychologe seine Unterscheidung „Wahrnehmung und Vorstellung" dadurch kennzeichnet, dass ihm das seelische Gegenständliche „Wahrnehmung" klar und deutlich, das Gegenständliche der Seele „Vorstellung" dunkel und verschwommen heisst, weil nach seiner Annahme jenes „genau", dieses „ungenau" sei. Bei der Bezeichnung „genau — ungenau", auf die sich die andere „klar — unklar" hier stützt, hat man ja augenscheinlich ein Drittes unserer Welt im Auge, in bezug auf das die „klare und deutliche Wahrnehmung" sowie die „unklare und verschwommene" Vorstellung als Bewusstseinsbilder gelten und demgemäss mit diesem Dritten auf ihre Klarheit und Deutlichkeit, will sagen, auf ihre Genauigkeit als Bilder verglichen werden. Aus solcher psychologisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzung erwächst diesem Psychologen tatsächlich erst die geforderte rein psychologische Scheidung des Gegenständlichen in Wahrnehmung und Vorstellung.

In der rein psychologischen Betrachtung können wir freilich auch klares und deutliches von dunklem und verschwommenem Gegenständlichen unterscheiden, aber diese psychologische Unterscheidung fällt nicht mit unserer anderen ebenfalls rein psychologischen von Wahrnehmung—Vorstellung zusammen. Ich kenne viele Wahrnehmung, die sich als klares und deutliches, aber auch viele, die sich als unklares und verschwommenes Gegenständliches meines Bewusstseins bietet, und ebenso viele Vorstellung, die unklares und verschwommenes, aber auch viele, die klares und deutliches Gegenständliches meiner Seele ist.

Ein anderer Versuch, die psychologische Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung als zwei verschiedenen Besonderheiten gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit festzustellen, hält sich zwar ganz auf psychologischem Boden, aber er begnügt sich nicht mit dem Gegenständlichen der Seele, auf das die Einteilung doch allein abzielt, allein, sondern nimmt das Zuständliche der Seele zu Hülfe und behauptet nunmehr, Wahrnehmung unterscheide sich dadurch von Vorstellung, dass sie von einer stärkerer Lust oder Unlust begleitet sei als die Vorstellung. Diese Behauptung, in wie vielen Fällen sie auch in der Tat zutrifft, hat doch n i c h t a l l g e m e i n e Gültigkeit und kann demnach nicht für ein wissenschaftlich zutreffendes Unterscheidungszeichen von Wahrnehmung und Vorstellung erachtet werden: wir kennen Wahrnehmung, die nur von geringer Lust oder Unlust, und andererseits Vorstellung, die von starker Lust oder Unlust begleitet ist.

Die Meinung endlich, Wahrnehmung trete stets mit „elementarem Zwange“ in unserem Bewusstsein auf, Vorstellung aber nicht, und ferner, Vorstellung sei „flüchtiger“ als Wahrnehmung, zeigt sich schon auf den ersten Blick als unzutreffend: wie viele Vorstellungen machen sich mit „elementarem Zwange“ geltend, so dass wir sie „mit dem besten Willen“ nicht abstossen können, und wie manche Wahrnehmung ist uns ein gar zu „flüchtiges“ Gegenständliches.

Wir mögen uns bemühen, wie wir wollen, weder aus dem Gegenständlichen der Seele für sich allein, noch auch aus ihm mit Hilfe von anderem Seelischen erwächst uns die Möglichkeit, die Scheidung des Gegenständlichen unseres Bewusstseins in die

zwei besonderen Gruppen „Wahrnehmung“ und „Vorstellung“ klar und sauber durchzuführen.

Für die psychologische Untersuchung, eine allgemeine Verschiedenheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit zu entdecken, steht nur ein Weg offen, der uns zum Ziele bringt; er führt uns zu der Frage nach der ursächlichen Beziehung der gegenständlichen Bestimmtheit als einer Wirkung von Vorausgehendem und lässt auch eine Verschiedenheit dieser ursächlichen Beziehung erkennen, die uns die altgewohnte Unterscheidung von Wahrgenommenem und Vorgestelltem unseres Bewusstseins begründet, so dass sich mit voller Klarheit das Gegenständliche unseres Bewusstseins einfach und sicher in zwei besonderen Gruppen, die wir Wahrnehmung und Vorstellung betiteln, einteilen lässt.

Zwar hat beides Gegenständliche der Seele, „Wahrnehmung“ und „Vorstellung“, zweifelsohne zur besonderen oder wirkenden Bedingung ein und denselben Gehirnzustand; aus diesem könnte also der Grund für die beregte Einteilung nicht genommen werden. Gehen wir aber in der ursächlichen Verknüpfung weiter zurück, so findet sich, dass der ein Gegenständliches des Bewusstseins bewirkende besondere Gehirnzustand seine wirkende Bedingung entweder ausser dem Gehirn oder im Gehirn habe. In dem ersten Fall ist die besondere Bedingung des das Gegenständliche der Seele wirkenden Gehirnzustandes eine Erregung des sensiblen Nerven, in dem zweiten Fall aber ein anderer Gehirnzustand.

Die Behauptung, dass eine Gehirnbestimmtheit (Gehirnzustand) eine andere zur wirkenden Bedingung habe, wird keinen Anstoss mehr erregen und kein Missverständnis hervorrufen, wenn man bedenkt, dass das Gehirn und auch die Grosshirnrinde im Besonderen ein aus zahllosen Einzelwesen, den „Zellen“, zusammengesetztes Einzelwesen sei (s. S. 78). Selbstverständlich muss nun die „andere“ besondere Gehirnbestimmtheit, die für jene Gehirnbestimmtheit die wirkende Bedingung sein soll, einem anderen Gehirnteil eigen sein; die beiden in Frage kommenden Bestimmtheiten können nicht einem und demselben einfachen Gehirnteil zukommen, wenn anders die eine die wirkende Bedingung der anderen sein soll. Wäre das Gehirn, wie die Seele, ein einfaches Einzelwesen, so fiele die

Behauptung, dass ein Gehirnzustand die wirkende Bedingung eines anderen sei, in Nichts zusammen, sie trüge dann eben dieselbe Unmöglichkeit vor, die in der Behauptung, dass eine Bestimmtheitsbesonderheit der Seele, etwa eine Wahrnehmung oder Vorstellung, die wirkende Bedingung einer anderen, etwa einer Lust, sei, liegt.

Die Tatsache nun, dass die den für die Besonderheit des gegenständlichen Bewusstseins massgebenden Gehirnzustand wirkende Bedingung entweder ausserhalb oder innerhalb des Gehirns sich findet, gibt uns einen sicheren Anhalt zur Einteilung des Gegenständlichen unseres Bewusstseins.

Die Wirkung im gegenständlichen Bewusstsein seitens des Gehirnzustandes, der seinerseits die Nervenerregung zur wirkenden Bedingung hat, nennen wir Wahrnehmung, die Wirkung im gegenständlichen Bewusstsein seitens des Gehirnzustandes, der seinerseits in einem anderen Gehirnzustande seine wirkende Bedingung hat, heissen wir Vorstellung. Das Gegenständliche der Seele aber ist entweder Wahrnehmung oder Vorstellung, ein drittes gibt es nicht.

§ 18.

Die besondere Bedingung des Wahrnehmens.

Das auf den durch Nervenerregung gewirkten Gehirnzustand gestellte Gegenständliche des Bewusstseins, die Wahrnehmung, ist in seiner Mannigfaltigkeit durch die Mannigfaltigkeit des Gehirnzustandes und diese wiederum durch die Mannigfaltigkeit der Nervenerregung bedingt. Die Besonderheit der Wahrnehmungen können wir aber aus den besonderen Gehirnzuständen uns nicht klar machen, weil diese selber nicht in der erforderlichen Weise uns zugänglich sind. Die besonderen Nervenerregungen, die wir als die notwendigen Voraussetzungen für jene Gehirnzustände kennen, zum Erklärungsersatz für die Gehirnzustände nunmehr zu benutzen, verwehrt aber derselbe Umstand, denn auch sie sind in ihrer mannigfaltigen Besonderung uns ebenfalls nicht derart zugänglich, dass wir die einzelne

Wahrnehmung mit ihrer Besonderheit in der ursächlichen Beziehung zu einer besonderen Nervenerregung aufzudecken und darzulegen vermöchten. Darum sieht sich der Psychologe genötigt, von der Nervenerregung aus noch weiter zurückzugreifen auf ihre wirkende Bedingung, die wir nun in der glücklichen Lage sind in ihrer mannigfaltigen Besonderheit so klar zu erfassen, wie die mannigfaltigen Besonderheiten der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit „Wahrnehmen" selbst. Diese wirkende Bedingung der Nervenerregung aber nennen wir den Reiz.

Das Wahrnehmen führen wir demnach auf eine dreigliedrige Bedingungskette „Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" zurück.

Da die Wahrnehmung, die als Wirkung durch diese dreigliedrige besondere Bedingung klar begriffen wird, zu ihrer Erklärung eben nicht auch irgend welcher besonderen Bewusstseinsbestimmtheit als des ihr notwendig Vorausgehenden bedarf, so nennen wir Wahrnehmung um deswillen die ursprüngliche Bestimmtheit unseres gegenständlichen Bewusstseins.

Die Grosshirnrinde ist bekanntlich das besondere Stück unseres menschlichen Organismus, mit dem unsere Seele in unmittelbarem Wirkungszusammenhange steht. Zustände dieser Hirnrinde, die aus zahllosen Zellwesen zusammengesetzt ist, bilden für alle Veränderungen der Seele ohne Ausnahme die wirkende Bedingung. Lägen uns diese Gehirnzustände so zur Hand, wie manches andere Anschauliche unserer Welt, dass sie der wissenschaftlichen Untersuchung sich in gewünschter Weise fügten, dann würde, so weit es sich um die Feststellung gesetzmässiger Veränderung unserer Seele handelt, die Wissenschaft vom Seelenleben mit der Feststellung der ursächlichen Beziehung zwischen besonderen Gehirnzuständen und einzelnen seelischen Bestimmtheitsbesonderheiten, also auch den besonderen Wahrnehmungen, sich genügen lassen, also als „physiologische Psychologie" (s. S. 135) ihr Dasein führen können.

Nun liegen aber die Verhältnisse derartig, dass die in Rede stehenden Gehirnzustände mit ihrer mannigfaltigen Besonderheit einer genaueren Untersuchung sich entziehen, so dass wir über die allgemeine Behauptung einer ursächlichen Beziehung zwischen Gehirnzuständen und unseren Wahrnehmungen kaum hinauskommen und nur dieses mit Sicherheit noch hinzufügen können, es müsse jeder besonderen Wahrnehmung auch ein besonderer Gehirnzustand als ihre wirkende Bedingung vorausgehen, und es gebe für besondere Gruppen von Wahrnehmungen besondere Teile der Grosshirnrinde, die sog. „Sinnescentren“, von denen je eines mit seinen besonderen Zuständen in ursächlicher Beziehung zu den besonderen Wahrnehmungen je einer Gruppe stehe.

Wenn die Gehirnzustände so für unsere Zwecke versagen, sehen wir uns dann zunächst an die Nervenerregungen gewiesen, die wir als die besondere Bedingung jener Gehirnzustände kennen, und die nun also wenigstens in mittelbare ursächliche Beziehung zum Wahrnehmen der Seele zu bringen sind. Aber mit der Nervenerregung finden wir uns ebenso schlimm daran, wie mit dem Gehirnzustand; auch ihre Art und mannigfaltige Besonderheit ist unserer Forschung nicht zugänglich. Zwar lässt sich auch hier mit Sicherheit behaupten, dass der Mannigfaltigkeit unserer Wahrnehmung als Gegenständlichen der Seele eine Mannigfaltigkeit von Nervenerregung als die besondere Bedingung dieser Wahrnehmungen entsprechen müsse. Man hat sogar, um besondere Gruppen von Wahrnehmungen auf besondere Nerven zurückzuführen, eine Theorie der „spezifischen Sinnesenergie“ der Nerven aufgestellt; indess diese ist, wie die Lehre von den „Sinnescentren im Gehirn“, nicht eine unmittelbar dem Gegenstande selbst abgewonnene Ansicht, sondern sie erscheint ebenso, wie diese andere Lehre, als Vermutung auf die Erkenntnis gewisser anderer ursächlicher Beziehungen erst aufgebaut, die wir nunmehr erörtern werden.

Lassen uns die besonderen, das Wahrnehmen unmittelbar bedingenden Gehirnzustände und ebenso die besonderen, diese Gehirnzustände unmittelbar bedingenden Nervenerregungen bei unserer Aufgabe, Gesetze des Wahrnehmens zu finden, im Stich, so bleibt nichts übrig, als in der ursächlichen Reihe noch einen Schritt weiter zu der wirkenden Bedingung dieser Nervenerre-

gungen zurückzugehen. Wir nennen aber all dasjenige in unserer anschaulichen Welt, das die wirkende Bedingung der sensiblen Nervenerregung ist, „Reiz".

Dieser Reiz ist unserer Forschung in wünschenswerter Weise zugänglich, so dass wir in ihm die Forderung, die der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen entsprechende Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Bedingungen klar zu fassen, befriedigen können. Selbstverständlich bedeutet aber „Reiz", wie ja auch Gehirnzustand und Nervenerregung, stets Bestimmtheit, niemals etwa Augenblickeinheit eines Einzelwesens oder gar ein Einzelwesen selbst, weil ja alle wirkende Bedingung in der Dingwelt Bestimmtheit d. h. Allgemeines ist. Gerade dies ermöglicht es uns auch, Gesetze des Wahrnehmens zu gewinnen.

Für das gesetzmässige Begreifen des Wahrnehmens liefert die anschauliche Bestimmtheit, die wir „Reiz" nennen, den Grund, und es macht nichts aus, dass sie doch stets nur eine durch Nervenerregung und Gehirnzustand vermittelte ursächliche Beziehung zum Wahrnehmen hat, indem sie mit diesen zwei anderen Bestimmtheiten des Leibes eine Bedingungsreihe für das Wahrnehmen bildet.

Unser Interesse rückt wegen der Zugänglichkeit des Reizes für die wissenschaftliche Untersuchung begreiflicherweise vom Gehirnzustand und der ihm voraufgehenden Nervenerregung ab und mehr zu dem „Reize" hin. Dies geschieht jedoch oft so gründlich, dass man sich der Nervenerregung und des Gehirnzustandes als notwendiger Voraussetzungen des Wahrnehmens gar nicht mehr erinnert und den Reiz für die unmittelbare besondere Bedingung des Wahrnehmens ansieht; oder dass man, wenn man auch jene beiden Zwischenglieder nicht völlig beiseite liegen lässt, doch wohl ihre Vermittlerrolle so äusserlich auffasst, als ob der Nerv nur das Geleise, auf dem der Reiz zur Seele führe, und das Gehirn nur der Bahnhof sei, wo der Reiz am Ende seiner Fahrt bei der Seele anlange und von ihr in Empfang genommen werde.

Eine solche „neutrale" Stellung zu der Besonderheit des Reizes einerseits und dem Wahrnehmen andererseits nimmt weder die Nervenerregung noch der Gehirnzustand ein, sondern der besondere Reiz wirkt unmittelbar nur die besondere Nervenerregung und diese nur den besonderen Gehirnzustand,

der dann seinerseits die wirkende Bedingung für die besondere Wahrnehmung ist. Halten wir uns dies immer gegenwärtig, so kommen wir nicht in die Gefahr, auf Redensarten zu verfallen, wie die, dass der Reiz sich in Empfindung umsetzt, eine Redensart, die offensichtlich die physiologischen Zwischenglieder, Nervenerregung und Gehirnzustand, als ein Nichts behandelt, aber auch überhaupt ungeheuerlich erscheint, da sie Reiz, also eine Bestimmtheit d. i. ein Unveränderliches „umgesetzt“ d. i. verändert werden und überdies noch aus Anschaulichem ein Nichtanschauliches werden lässt, somit uns zumutet, zu allem anderen auch noch zwei Widersprüche mit in den Kauf zu nehmen.

Wir führen also das Wahrnehmen auf eine dreigliedrige Bedingungskette „Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand“ zurück. Diese drei anschaulichen Bestimmtheiten bilden für das Wahrnehmen eine Bedingungsreihe, in der ein besonderer Reiz die wirkende Bedingung für eine besondere Nervenerregung und diese wieder die wirkende Bedingung für einen besonderen Gehirnzustand bildet, der seinerseits die wirkende Bedingung des besonderen Wahrnehmens ausmacht. Für unser ursächliches Begreifen einer besonderen Wahrnehmung tritt aber immerhin in allen Fällen der Reiz als das allein uns klar Vorliegende aus der dreigliedrigen Kette naturgemäss in den Vordergrund.

„Reiz“ ist jede den sensiblen Nerven erregende Dingbestimmtheit unserer Welt. Auf das sensible Nervensystem des Menschen wirkendes Anschauliches findet sich aber in und ausser dem Leibe des Menschen, man kann demnach von „inneren“ und „äusseren“ d. h. von innerleiblichen und ausserleiblichen Reizen des Wahrnehmens sprechen. Die Aufmerksamkeit des Menschen hat sich von jeher, wie leicht verständlich ist, mehr den äusseren als den inneren Reizen des Wahrnehmens zugekehrt, freilich vielfach in dem Masse, dass ihm das durch innerleibliche Reize bedingte tatsächliche Wahrnehmen gar nicht mehr mit dem durch ausserleibliche Reize bedingten unter einen und denselben Begriff zu fallen schien und die Neigung in ihm aufkam, das innerleiblich bedingte „Wahrnehmen“ vielmehr der zuständlichen Bestimmtheit unserer Seele, dem sog. „Fühlen“, einzugliedern.

Die Geschichte des Wortes „Empfindung," die Verwechslung von „Empfindung" und „Gefühl" im Sprachgebrauch redet deutlich von dieser Verwirrung.

Selbstverständlich ist die durch „inneren" Reiz bedingte Bestimmtheit der Seele nicht weniger eine gegenständliche, als die durch äusseren Reiz bedingte; heisst diese nun „Wahrnehmen", so kommt dieselbe Bezeichnung mit nicht geringerer Berechtigung jener zu.

Und doch entdecken wir, auch abgesehen davon, dass der Reiz hier ein innerleiblicher, dort ein ausserleiblicher ist, noch einen anderen bemerkenswerten Unterschied dieses verschieden bedingten Wahrnehmens. Der äussere Reiz nämlich findet am menschlichen Leibe noch besondere „Organe" des Wahrnehmens vor, der innere dagegen nicht.

Man nennt die dem einen besonderen Wahrnehmen dienenden Organe die Sinnesorgane (Sinneswerkzeuge), wie auch die Nerven, die mit diesen zusammen gehören, die Sinnesnerven, ebenso die gleichfalls mit ihnen zusammentreffenden äusseren Reize die Sinnesreize und endlich die von diesen bedingten Wahrnehmungen die Sinneswahrnehmungen.

Dass mit den Sinneswahrnehmungen, ob sie gleich einen hervorragenden Platz unter den Wahrnehmungen einnehmen, das Gebiet der Wahrnehmung noch nicht ganz beschrieben sei, wissen wir schon, denn das durch innerleibliche Reize bedingte Gegenständliche der Seele ist ebenfalls als Wahrnehmung anzusprechen, wenngleich seinen Reizen keine besonderen „Organe" zur Verfügung stehen.

Aus dem besonderen Reize nun lässt sich das besondere Wahrnehmen der Seele für uns ursächlich begreifen; wir haben es also bei dem Wahrnehmen nur mit „Physischem" zu tun, sofern es sich um seine „wirkende" Bedingungsreihe handelt; einer besonderen Bewusstseinsbestimmtheit unserer Seele benötigen wir nicht auch noch, um irgend ein besonderes Wahrnehmen uns ursächlich zu erklären. Dieser Umstand, dass das Wahrnehmen ausschliesslich im Physischen seine besondere oder wirkende Bedingung hat, ist das Kennzeichen, in dem sich Wahrnehmen, wie wir noch darlegen werden, von Vorstellen in allen Fällen klar abhebt, und im Blick auf diesen Umstand nennen wir die Wahrnehmung die ursprüngliche Bestimmt-

heit gegenständlichen Bewusstseins. Das Wort „ursprünglich“ soll also zum Ausdruck bringen, dass Wahrnehmen Physisches zur alleinigen wirkenden Bedingung und in keiner Weise Seelisches zu seiner besonderen Bedingung habe oder auch nur mithabe.

Dass die erste Wahrnehmung der menschlichen Seele „ursprüngliches“ Gegenständliches sei, wird gewiss allseitig und bereitwillig zugestanden, indess auch, dass diese Wahrnehmung ursprünglich Gegenständliches ist, liegt nicht, wie man meinen könnte, daran, dass sie zufällig als die erste unseres Seelenlebens aufgetreten ist. Ebenso, wie sie, sind alle späteren Wahrnehmungen „ursprüngliches“ Gegenständliches, sie sind es ebenso, wie jene, weil auch ihre besondere Bedingungsreihe ganz und gar allein im Anschaulichen d. i. im „Physischen“ liegt.

§ 19.

Die beiden Wahrnehmungsstücke.

Die ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins, das Wahrnehmen, bietet als Gegenständliches stets Empfindung und Raum in Einheit; Raum und Empfindung machen also die zwei notwendigen Stücke des ursprünglichen Gegenständlichen unseres Bewusstseins, der Wahrnehmung, aus; sie können zwar gesonderter Betrachtung unterzogen werden, aber niemals ist das eine, gesondert von dem anderen, also für sich allein ein Gegenständliches der Seele.

Ob Raum ebenso wie Empfindung dem ursprünglichen gegenständlichen Bewusstsein zuzurechnen sei, ist eine viel verhandelte Frage. Wer sie verneint, hält die Empfindung für das „Element“ des Gegenständlichen unseres Bewusstseins, die Empfindungen für das „elementare“ Gegenständliche.

Ohne Frage lässt sich, was die Psychologie „Empfindung“ nennt, aus dem Gegenständlichen unserer Seele zu besonderer Betrachtung herausheben und gesonderter Untersuchung unterwerfen, aber es wäre verfehlt, daraus, dass wir bei solcher Be-

trachtung der Empfindung ganz vom Raum absehen (abstrahieren) können, zu folgern, Empfindung könne ohne Raum auch für sich allein als Gegenständliches unserer Seele gegeben sein.

Wir haben vielmehr die Erfahrung eigenen Seelenlebens ausnahmslos zum Zeugen für das stete Zusammen, für die „Einheit“ von Empfindung und Raum als Gegenständlichem unseres Bewusstseins; jeder Augenblick unseres Bewusstseins lehrt, dass wir kein Licht „empfinden“, ohne auch Raum zu haben, keinen Ton „empfinden“, ohne ihn „im Raum“ zu haben u. s. f. Das wird Jeder, der nur die Probe macht, bestätigen müssen.

Jedoch, was dem entwickelten Bewusstsein allerdings nicht mehr zufällt, mag vielleicht dem unentwickelten dennoch früher zuteil geworden sein; vielleicht hat also der Anfang unseres Seelenlebens ein Bewusstsein dargestellt, das Empfindungen hatte, ohne zugleich auch Raum zu haben. Diese Möglichkeit haben wir immerhin zu erwägen. Bei ihr erscheint freilich die Frage von vornherein auf das zeitlich erste Bewusstsein beschränkt, weil unser auch nur erst gering entwickeltes Bewusstsein niemals mehr eine „Empfindung“ ohne Raum als sein Gegenständliches hat. Und dazu steigt noch sofort das Bedenken auf: „Wenn in der ersten Zeit menschlichen Seelenlebens tatsächlich Empfindungen für sich allein d. i. ohne Raum Gegenständliches der Seele sind, wie lässt sich verstehen, dass das entwickelte Bewusstsein trotz aller Versuche nicht mehr zu Empfindungen ohne Raum gelangen kann?“

Doch lassen wir diese Frage einstweilen ruhen, um zunächst das Gegenständliche, das von Allen unbestritten in seiner Ursprünglichkeit anerkannt ist, zu untersuchen: die Empfindung.

§ 20.

Die Empfindung.

Alles Gegenständliche unserer Seele, das, vom Raum abgesehen, durch Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand gewirkt ist, heisst „Empfindung“.

Die grosse Fülle von Empfindungen gliedert sich uns zu einem bedeutenden Teil in bestimmte Empfindungskreise, wobei die den ausserleiblichen Reizen zu Diensten stehenden Sinnesorgane,

Auge, Ohr, Nase, Zunge und Haut, den besonderen Anhalt geben. Diesen „fünf Sinnen“ nämlich entsprechen fünf Empfindungskreise „Gesichtempfindung, Gehörempfindung, Geruchempfindung, Geschmackempfindung und Hautempfindung“. Die Empfindungen dieser fünf Kreise bilden aber das besondere Gebiet der Sinnesempfindung d. i. der durch äussere Reize bedingten Empfindung.

Die durch innerleibliche Reize bedingte Empfindung nennen wir im Unterschied von der Sinnesempfindung die Innenempfindung. Gegen die Sinnesempfindung gehalten, erscheint ihr Gebiet einer genauen Gliederung weniger zugänglich, so dass die Versuche, auch sie in verschiedene besondere Kreise unterzubringen, nur Unzulängliches bieten können. Da diesen Empfindungen keine besonderen „Organe“ zu Gebote stehen, so hat man wohl besondere Körperteile, an denen die „inneren“ Reize selbst als deren Bestimmtheiten sich finden, für ihre Gliederung herangezogen und z. B. die „Muskelempfindung“ und die „Gelenkempfindung“ als besondere Empfindungskreise genannt, ohne freilich damit in dem Gegenständlichen, das wir „Innenempfindung“ nennen, klar gesonderte Kreise gewonnen zu haben. Trotz dieser Unzugänglichkeit der Innenempfindung für eine genaue Gliederung sind uns aber doch viele unterscheidbare Innenempfindungen bekannt, wie z. B. die Spannungs- und Erschlaffungsempfindung, die Empfindung des Stechens, Klopfens, Bohrens, Ziehens, Reissens, Schwebens, Schaukelns, Kitzelns, Prickelns, Rieselns, des Hungers, Durstes u. s. f.

Das Wort „Empfindung“ findet heute in der Psychologie ein festumschriebenes Gebiet seiner Anwendung. Während im gewöhnlichen Sprachgebrauch „Empfindung“ und „Empfinden“ noch vielfach im Sinne von „Gefühl“ und „Fühlen“ auftreten und Zuständliches der Seele bedeuten, wie die Redensart: „Lust und Unlust empfinden“, zeigt — so ist die Psychologie schon zu der genauen Bestimmung des besonderen Wortsinnes „Empfindung“ vorgeschritten, und „Empfindung“ bedeutet ihr einzig

und allein ein Gegenständliches des Bewusstseins, das durch Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand gewirkt ist. Ist man hierin heute nun auch einig, so besteht doch die Meinungsverschiedenheit, dass die Einen die Empfindung das alleinige derart bedingte Gegenständliche sein lassen, während die Andern auch zugleich Raum als „ursprüngliche“ Bestimmtheitsbesonderheit des gegenständlichen Bewusstseins mit der Empfindung ansetzen, so dass ihnen auch Raumhaben eine ursprüngliche gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins, die demgemäss ebenfalls durch Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand gewirkt sei, bedeutet. Die letzte Auffassung könnte dann auch wohl den Gedanken nahe legen, Raum und das, was als ursprüngliches Gegenständliches schon den Namen Empfindung trug, zusammen unter den Titel „Empfindung“ zu bringen, so dass das Wort „Empfindung“ zur Bezeichnung für das gesamte durch Reiz—Nervenerregung—Gehirnzustand bedingte Gegenständliche der Seele eingesetzt würde und das ursprüngliche Raumhaben dann ein besonderes Empfinden, wie Farben- und Tonempfinden, bedeutete. Der Vorschlag mag reizen, zumal wenn man erwägt, dass wir doch dieses Raumhaben als ein „ursprüngliches“ von dem anderen, das wir Raumvorstellen nennen, unterscheiden müssen. Indessen wir besitzen für die Unterscheidung dieses Raumhabens vom Raumvorstellen schon das Wort Raumwahrnehmen, das wir zu Gunsten jener Verallgemeinerung des Wortes „Empfindung“ nicht werden fallen lassen wollen. Dies um so mehr nicht, als wir dann wieder um ein Wort verlegen wären, das uns all dasjenige, was wir ausser Raum an ursprünglichem Gegenständlichen haben, in seiner gemeinsamen Besonderheit gegenüber dem Raum als ursprünglichem Gegenständlichem zusammenfasste, wie das Wort „Empfindung“ nach unserer Feststellung es leistet. Wir werden aber die Nötigung, ein solches zusammenfassendes Wort zu haben für alles übrige ursprüngliche Gegenständliche, das sich eben von dem ursprünglichen Raumhaben gemeinsam unterscheidet und einen gemeinsamen Begriff beansprucht, bald kennen lernen und bleiben daher bei dem allseitig anerkannten Sinn der Worte „Empfindung“ und „Empfinden“.

Was nun dies Gegenständliche „Empfindung“ angeht, so zerfällt es nach der Verschiedenheit seines Reizes, der entweder

ein ausserleiblicher oder ein innerleiblicher ist, in zwei besondere Gruppen; wir könnten diese dementsprechend die „Aussenempfindung“ und die „Innenempfindung“ nennen; indes wählen wir lieber für „Aussenempfindung“ das gebräuchlichere Wort „Sinnesempfindung“.

Es ist schon bemerkt worden, dass dem äusseren Empfindungsreiz bestimmte Leibesteile zu Diensten stehen, die man Sinnesorgane heisst. Wir kennen deren fünf: Auge, Ohr, Nase, Zunge, Haut und nennen sie die fünf Sinne. Die mit ihnen zusammengehörenden Reize erhalten dementsprechend den Namen Sinnesreiz, die mit ihnen zusammengehörenden Nerven den Namen Sinnesnerven, die mit ihnen zusammengehörenden Grosshirnrindenteile den Namen Sinnescentren und die mit ihnen zusammengehörenden Empfindungen den Namen Sinnesempfindungen.

Den fünf Sinnen entsprechend teilen sich die Sinnesempfindungen in fünf Empfindungskreise ein: Gesicht-, Gehör-, Geruch-, Geschmack- und Hautempfindung. Ein jeder Empfindungskreis hat in einem mehr oder weniger genau zu umschreibenden Teile der Grosshirnrinde, der eben sein besonderes Sinnescentrum bildet, seine wirkenden Bedingungen. Ebenso hat jeder Empfindungskreis seine besonderen Sinnesnerven, die von dem besonderen Sinnesorgan zu dem besonderen Sinnescentrum hinführen.

Es ist nun die Frage aufgeworfen, ob der von einem besonderen Sinnesorgan zum Gehirn führende, in besonderer Erregung eine besondere Empfindung eines Empfindungkreises bedingende Sinnesnerv gegenüber anderen Sinnesnerven von einer besonderer Art sei, so dass die Zugehörigkeit seiner gewirkten Empfindung zu einem besonderen Empfindungskreise aus der besonderen Art dieses Sinnesnerven herzuleiten wäre. Man hat diese Frage wohl bejaht und die besondere Art des bestimmten Sinnesnerven dessen spezifische Sinnesenergie genannt. Damit wollte man also sagen, nur dieser besondere Sinnesnerv, z. B. der Augennerv, ermögliche, dass die Seele auf die Reizung des Auges hin eine Gesichtempfindung habe. Aus der Annahme würde folgen, dass ich, wenn es möglich wäre, an die Stelle meines Gesichtsnerven meinen Gehörnerv zu setzen, auf die Reizung meines Auges hin keine Gesichtempfindung, son-

dern eine Gehörempfindung hätte. Dies letzte könnte aber natürlich nur Sinn haben, wenn zugleich angenommen würde, dass die Besonderheit des Reizes und ebenso auch die Besonderheit des einzelnen Grosshirnrindenteiles für die Besonderheit der einzelnen Sinnesempfindungskreise schlechtweg von gar keiner bestimmenden Bedeutung wäre. Von dem Physiologen J. Müller (gest. 1858) ist diese Theorie der spezifischen Sinnesnervenenergie aufgestellt worden.

Die Entscheidung, was an der Theorie richtig sei, ist nicht Sache der Psychologie, sondern der Anatomie und Physiologie. Es sei nur angemerkt, dass diese „spezifische Sinnesenergie" von Manchen verneint wird, die dafür eine „spezifische Sinnescentrenenergie" ansetzen und behaupten, die Besonderheit des einzelnen Empfindungskreises sei allein durch die Besonderheit „seines" Gehirnteiles, des Sinnescentrums, bedingt. Andere verwerfen sowohl diese als auch jene erste Theorie und erklären, die Besonderheit des einzelnen Empfindungskreises ergebe sich allein aus der Besonderheit des Reizes.

Wie auch die Entscheidung seitens der Anatomie und Physiologie fallen mag, die Psychologie wird sich in keiner Weise in ihrer Behauptung gestört sehen, dass die Empfindungen der verschiedenen Kreise zwar durch verschiedene Sinnesorgane vermittelt, allesamt aber doch durch Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand bedingt seien, und dass keines dieser drei Glieder aus der Bedingungskette der Empfindung auszuschalten sei.

Neben der Sinnesempfindung steht als andere Gruppe unserer Empfindungen die Innenempfindung. Wie jene durch äusseren, so ist diese durch innerleiblichen Reiz bedingt, aber von einem „inneren Organ", von einem „inneren Sinn" ist für sie nichts zu finden. Darum reden wir auch, weil das „innere" Gegenstück fehlt, nicht von den fünf äusseren Sinnen, sondern schlechthin von den „fünf Sinnen".

Falsch aber wäre es, anzunehmen, dass nur Sinnesempfindungen beständen, falsch auch, dass alle unsere Empfindungen durch die fünf Sinne vermittelt würden. Die Fülle von Empfindungen, die durch „innere" Reize bewirkt werden, die Innenempfindungen, sind keine Sinnesempfindungen; sie aber dürfen in der Psychologie nicht

übersehen werden, zumal sie für das Verständnis gewissen Seelenlebens von besonderer Bedeutung sind (s. § 33).

Freilich ein Anhalt, wie wir ihn bei der Gliederung unserer Sinnesempfindung an den „fünf Sinnen“ haben, fehlt uns, wenn wir daran gehen, auch die mannigfaltigen Innenempfindungen zu gliedern, und was etwa als Ersatz jenes Einteilungsgrundes scheinbar dienen könnte und sich anbietet, erweist sich nicht als ausreichend für eine klare Einteilung.

Man hat wohl Leibesteile, deren Bestimmtheiten als „innere“ Reize sich geltend machen, herangezogen, um auf ihren Namen besondere Kreise von Innenempfindungen zu taufen. So spricht man von Muskelempfindung oder von Gelenkempfindung als einem Gegenständlichen der Seele, dessen Reiz eine Muskel- oder eine Gelenkbestimmtheit ist; aber diese Bestimmtheiten entziehen sich in ihrer ursächlichen Beziehung zu besonderen Innenempfindungen der klaren Feststellung, und damit ist denn die sichere Heraushebung dessen, was unter den Innenempfindungen Muskel- oder was Gelenkempfindung als besonderes Gegenständliches der Seele sei, unmöglich gemacht.

Müssen wir nun auch darauf verzichten, die Innenempfindung in der sauberen Weise, wie die Sinnesempfindung, zu gliedern, so können wir doch immerhin viele besondere Innenempfindungen kennzeichnen durch Beziehungen, in denen wir sie finden oder zu denen sie Anlass geben. Demgemäss kennen wir als besondere Innenempfindung die Hunger- und die Durstempfindung, die Spannungs- und die Erschlaffungsempfindung, die Empfindung des Stechens, Klopfens, Bohrens u. s. f.

Was hier von uns Innenempfindung genannt wird, hat man auch mit dem Namen „Körperempfindung“ oder „Gemeinempfindung“ belegt; ich halte dafür, der Name „Innenempfindung“ empfehle sich gegenüber diesen zweien besonders dadurch, dass er wenigstens das unterscheidende Merkmal dieser Empfindung gegenüber der Sinnesempfindung klar zum Ausdruck bringt, dass sie nämlich durch inneren d. i. innerleiblichen Reiz bedingt sei.

§ 21.

Die besonderen Empfindungen.

Betrachten wir die Empfindungen als solche, so ordnen sie sich nach „Kreis“, „Qualität“ und „Intensität.“ Diese drei Begriffe, in denen das Gegenständliche „Empfindung“ gefasst wird, stehen zu einander im Verhältnis der Unterordnung, so dass „Kreis“ den obersten, „Intensität“ den untersten Begriff bildet. Die Innenempfindung fügt sich aber nur einer Gliederung, nämlich der unter dem Gesichtspunkt der Intensität. Die Sinnesempfindungen indes gestatten zu einem grossen Teile eine Bestimmung nach allen drei Begriffen. Ihre Kreise sind Farben-, Ton-, Geruch-, Geschmack-, Druck-, Wärme-, Kälteempfindung; einen besonderen Kreis „Schmerzempfindung“ jedoch finden wir nicht. Die Empfindungen des Hautsinnes (Druck- sowie Wärme- und Kälteempfindung) unterscheiden sich von den übrigen Sinnesempfindungen dadurch, dass sie nur nach Kreis und Intensität, nicht auch, wie die übrigen, nach Qualität sich bestimmen lassen.

Empfindungen hat die Seele in Hülle und Fülle. Für die Einteilung dieses Gegenständlichen unseres Bewusstseins in Sinnesempfindung und Innenempfindung, sowie im Besonderen wieder der Sinnesempfindung in fünf Kreise bildeten den Einteilungsgrund dort der Reiz als äusserer und innerer, hier die fünf Sinnesorgane des menschlichen Leibes.

In erster Linie fällt uns nun die Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindung ins Auge. Hier aber stimmt die aus der Betrachtung der Sinnesempfindung selber sich ergebende Einteilung dieser Empfindung in ihren Gliedern zum grössten Teil mit der Einteilung nach Sinnesorganen zusammen. Die Farbenempfindung entspricht der Gesichtempfindung, die Tonempfindung der Gehörempfindung, ja, die den beiden Empfindungskreisen der Sinnesorgane „Nase“ und „Zunge“ gegebenen Bezeichnungen finden sich ganz so wieder bei der Betrachtung dieser besonderen Empfindungen selber, hier wie dort heissen sie die Geruch- und die Geschmackempfindung.

Nur der Empfindung des fünften Sinnes, der Hautsinnempfindung, entspricht in der Einteilung der an sich betrachteten Empfindung nicht wieder eine einzelne Gruppe, sondern hier legt sich der Hautempfindungskreis in mehrere besondere Kreise auseinander, die wir als die Druckempfindung und als die unter dem Namen Temperaturempfindung häufig auch zusammengefasste Wärme- und Kälteempfindung bezeichnen.

Wir können aber Jenen nicht zustimmen, denen die im Empfindungskreis des Hautsinnes zusammengefassten Empfindungen an sich selbst betrachtet in vier besondere „Empfindungssysteme" zerfallen, in Druckempfindung, Wärmeempfindung, Kälteempfindung und Schmerzempfindung. Man darf sich nur durch das Wort „Schmerzempfindung", das in unserem Sprachschatz freilich seit Langem festgenistet ist, nicht täuschen lassen, als ob in ihm ein besonderer Empfindungskreis gekennzeichnet werde. Bedenken wir zunächst, dass Empfindung heute noch vielfach zugleich auch Bezeichnung für Zuständliches ist, dass also Viele auch heute noch aus der „Schmerzempfindung" ein „Schmerzgefühl" herauslesen. Ziehen wir aber auch von dem, was man „Schmerzempfindung" zu nennen pflegt, das etwa mitgemeinte Zuständliche, die Unlust, ab — und dies muss auf alle Fälle geschehen, da der Empfindungskreis des Hautsinnes in der Psychologie nur Gegenständliches des Bewusstseins begreift — dann bleibt allerdings bestimmtes Gegenständliches übrig. Die Empfindung, die z. B. entsteht, wenn eine Nadel in die Haut eingeführt oder ein Salzkorn an einen kranken Zahn gebracht wird, ist dort ein Stechen, hier etwa ein Klopfen oder Ziehen, also zweifellos Gegenständliches meines Bewusstseins. In beiden Fällen habe ich freilich auch Unlust oder genauer „Schmerz", und darum, weil „Schmerz" d. i. starke Unlust der Begleiter dieses Stechens, Klopfens oder Ziehens ist, mag es auch angehen, dass die besondere Empfindung, dieses Gegenständliche selber, eine „Schmerzempfindung" genannt wird, wenn man sie eben als eine Empfindung, die mit Schmerz (starker Unlust) verknüpft sei, kennzeichnen will.

Wären diejenigen Empfindungen, die in den angegebenen Fällen mit Schmerz (Unlust) verknüpft sich zeigten, in der That, wann immer sie dem Bewusstsein zukommen, mit „Schmerz"

verknüpft, so liessen sie sich wohl in jener angedeuteten Absicht als „Schmerzempfindungen" bezeichnen. Aber abgesehen davon, dass dieses besondere sogenannte „Empfindungssystem" des Hautsinnes dann doch nicht, wie das der Druck- und der Temperaturempfindung, aus der Empfindung, dem Gegenständlichen, an sich selbst betrachtet, sondern immer nur unter Bezugnahme auf das angeblich stetig mit ihm verbundene Zuständliche, den „Schmerz", sich herausstellte, steht auch der Behauptung eines besonderen „Schmerzempfindungssystems" unsere Erfahrung schon entgegen. Wie vielfach ist doch die Empfindung des Ziehens und Klopfens, des Prickelns und Kitzelns nicht mit „Schmerz", sondern mit Lust verknüpft. An diesem Widerspruch wird die Behauptung eines besonderen Empfindungssystems „Schmerzempfindung" zu Schanden.

Diejenigen, die von einem besonderen Empfindungssystem „Schmerzempfindung" wissen wollen, meinen nun aber auch nicht ein Gegenständliches wie das von uns angeführte Stechen, Prickeln, Klopfen, Kitzeln u. s. f.; sie können dieses schon gar nicht meinen, weil ja nach unser Aller Erfahrung mit diesem Gegenständlichen auch Lust anstatt Schmerz verknüpft sein kann. Unsere Gegner meinen vielmehr unter „Schmerzempfindung" noch ein besonderes Gegenständliches, das sich von den genannten Innenempfindungen unterscheide. Aber derartiges besonderes Gegenständliches ist in unserer Erfahrung nicht gegeben. Das Gegenständliche der „Schmerzempfindung, wie es die Erfahrung uns bietet, erweist sich stets als solche Innenempfindung; nicht aber alle Innenempfindungen, auch nicht etwa ein besonderer Kreis von ihnen erweist sich als Schmerzempfindung d. h. als stets mit Unlust verknüpfte Innenempfindung. Ich fürchte, bei der Behauptung der Schmerzempfindung als eines besonderen „Empfindungssystems" habe die hergebrachte Vertauschung der Worte „Gefühl" und „Empfindung" zu Gevatter gestanden; und es ist ja nicht zu leugnen, dass „Schmerz" im Sinne eines Zuständlichen, einer Unlust, in der Tat ein Besonderes in der Seele neben dem Gegenständlichen des Bewusstseins darstellt.

Die Betrachtung der Sinnesempfindungen an sich selber führt uns nun zu folgenden besonderen Empfindungskreisen: Farbenempfindung, Tonempfindung, Geruchempfindung, Ge-

schmackempfindung, Druckempfindung sowie Wärme und Kälteempfindung.

Innerhalb des einzelnen Kreises verteilen sich die einzelnen Empfindungen in bestimmte Gruppen, die wir Qualitäten des besonderen Empfindungskreises nennen und innerhalb der einzelnen Qualität wiederum in bestimmte Gruppen, die wir Intensitäten der besonderen Empfindungsqualität nennen. Qualitäten eines Empfindungskreises z. B. der „Farbe“ sind die gelbe und rote Farbe, Intensitäten einer Farbenqualität z. B. der gelben Farbe die mattgelbe und leuchtendgelbe Farbe. Eine Ausnahme von dieser dreifachen Einteilung machen nur die Kreise, deren Empfindungen durch den Hautsinn vermittelt werden, also die Druckempfindung, sowie die Wärme- und Kälteempfindung. Diese drei Empfindungskreise geben keinen Anlass zu der Einteilung in verschiedene Qualitäten, sondern lehren uns nur noch verschiedene Intensitäten kennen.

Abgesehen also von den Empfindungen der drei Kreise des Hautsinnes gibt es für jede andere Sinnesempfindung besonderen Kreis, besondere Qualität und besondere Intensität; für jede Hautsinnesempfindung aber nur besonderen Kreis und besondere Intensität.

Sprechen wir von Kreis, Qualität und Intensität, um die einzelne Empfindung in ihrer Besonderheit darzulegen, so darf nicht übersehen werden, dass diese drei Begriffe je eine bestimmte Gruppe von Empfindung bezeichnen, so zwar, dass der Kreis verschiedene Qualitätsgruppen, die Qualität verschiedene Intensitätsgruppen umfasst. Jede Intensität gehört irgend einer Qualität, jede Qualität irgend einem Kreise von Empfindungen an. „Kreis“ „Qualität“ und „Intensität“ der Empfindung bezeichnen also, wie „Gattung“ „Art“ und „Unterart“ des Einzelwesens, drei Begriffe, die im Verhältnis der Unterordnung zu einander stehen.

Dieser Vergleich mit Gattung, Art und Unterart mag auf den ersten Blick Verwunderung erregen und das gegenseitige begriffliche Verhältnis von „Kreis“ „Qualität“ und „Intensität“ der Bestimmtheitsbesonderheit „Empfindung“ dem von Gattung, Art und Unterart des Einzelwesens wohl gar nicht vergleichbar scheinen, weil man dafür hält, Qualität und Intensität seien vielmehr Begriffe, die im Verhältnis der Nebenordnung zuein-

ander stehen, wie etwa die Begriffe Farbe und Gestalt als die Bezeichnungen von Dingbestimmtheit.

Diese Auffassung konnte nur Platz greifen in einer Psychologie, die, wie die subjektlose, sich gezwungen sieht, die Empfindung, die ja bei ihr kein Einzelwesen „Seele" zur Verfügung hat, als dessen Bestimmtheit sie da wäre, selber für ein Einzelwesen, ein seelisches „Atom" oder ein Seelchen auszugeben.

Ist aber Empfindung Einzelwesen, so muss dieses in seiner Augenblickeinheit eine Mehrzahl von Bestimmtheiten aufweisen, weil kein Einzelwesen ohne eine Mehrzahl von Bestimmtheiten in seiner Augenblickeinheit möglich und denkbar ist. Somit rücken denn „Qualität" und „Intensität" als die zwei besonderen Bestimmtheiten des angeblichen elementaren Einzelwesens „Empfindung" nebeneinander, während in Wahrheit Intensität begrifflich der Qualität untergeordnet ist.

Da nun Empfindung in Wahrheit doch nicht selber Einzelwesen, sondern Bestimmtheit des Einzelwesens „Seele" ist, so besteht jede besondere Empfindung zwar aus Mehrerem, nämlich aus ihrem Allgemeinen und ihrer Besonderheit, keine einzige aber kann aus Mehrerem, das sich als verschiedene besondere Bestimmtheiten zeigte, zusammengesetzt sein; denn eine Bestimmtheit von Einzelwesen, die aus mehreren besonderen Bestimmtheiten zusammengesetzt wäre, besteht überall nicht in der Welt und ist überhaupt undenkbar.

Gegen diese unsere Behauptung spricht durchaus nicht, dass wir eine Empfindung sowohl als eine „Qualität" wie als eine „Intensität" bestimmen können; vermögen wir doch auch einen Löwen einmal als ein „Tier" und dann als eine „Katze" zu bestimmen, trotzdem aber bedeuten „Tier" und „Katze", und ebenso auch „Qualität" und „Intensität" keine nebengeordneten Begriffe, sondern der zweite Begriff ist dem ersten untergeordnet.

Wollten wir die Begriffe „Kreis", „Qualität" und „Intensität" an der Empfindung noch auf einen genaueren Ausdruck bringen, so würden wir statt ihrer sagen können „Empfindungskreis", „Kreisqualität", „Qualitätsintensität", woraus ohne weiteres zu verstehen wäre, dass die seelische Bestimmtheit „Empfindung" mehrere Empfindungskreise, die seelische Bestimmtheit „Empfindungskreis" mehrere Kreisqualitäten, die seelische Be-

stimmtheit „Kreisqualität“ mehrere Qualitätsintensitäten als ihre besonderen Bestimmtheiten aufweise, dass also die einzelne besondere Empfindung der Seele auf eine Qualitätsintensität, eine Kreisqualität und einen Empfindungskreis zugleich zu beziehen sei. Damit ist zugleich gesagt, dass wir die einzelne Empfindung als besondere Intensität gar nicht begreifen können, ohne in ihr die besondere Qualität und den besonderen Kreis mit zu begreifen.

Weil nun aber doch alle diese drei Begriffe Kreis, Qualität, Intensität, an der Empfindung als der Besonderheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit trotz ihrer Ineinandergehörigkeit noch etwas Besonderes betonen, liefern sie uns immerhin auch drei besondere Gesichtspunkte, aus denen die Sinnesempfindung besonderer Betrachtung zu unterstellen ist, um sie eben als Kreis-, als Qualitäts- und als Intensitätsempfindung gesetzmässig zu begreifen.

Diese Untersuchung aber führt unmittelbar in das Anschauliche unserer Welt hinein zu dem menschlichen Leibe und seiner Umgebung, also in ein ganz anderes Gebiet, als das der Psychologie. Für diese selbst ist hier demnach die Grenze ihrer Facharbeit. Die Frage, wie es möglich sei, dass die Seele in diesem Augenblick eine Empfindung gerade dieses Kreises, gerade dieser Qualität, gerade dieser Intensität habe, das Unternehmen also, die wirkenden anschaulichen Bedingungen der einzelnen Empfindung nach jenen drei Gesichtspunkten zu ergründen, ist eine Angelegenheit jener Grenzwissenschaft, die wir die physiologische Psychologie zu nennen pflegen. Sie macht zuvörderst eine allgemeine Anleihe bei der Physik und Physiologie einerseits und bei der Psychologie andererseits, um mit den so gewonnenen Hilfsmitteln das Gebiet der ursächlichen Beziehung der Sinnesempfindung zu den vorausgehenden anschaulichen Bestimmtheiten in unserer Welt besonders zu erforschen.

Für die Psychologie selbst ist hier also nur bemerkenswert, dass von den Sinnesempfindungen die des Hautsinnes bloss „Empfindungskreis“ und „Empfindungsintensität“ aufweisen, da weder die Druck- noch die Wärme- und die Kälteempfindungen einen Anhalt geben, verschiedene Qualitäten unter ihnen festzustellen. Es hätte keinen Sinn, zu sagen, die Druckempfindung,

die Wärmeempfindung und die Kälteempfindung zeigten eine jede nur eine Qualität, wenn man nicht etwa für das Wort „Kreis“ an dieser Stelle das Wort „Qualität“ einsetzen will, was eben um der Ordnung willen nicht zu empfehlen ist.

Den Innenempfindungen endlich fehlen nicht nur die besonderen Qualitäten, sondern auch die besonderen Kreise, wie sie die Sinnesempfindungen bieten. Kein Wunder, dass die Innenempfindung, gegen die Sinnesempfindung gehalten, uns ein wenig bestimmtes Gegenständliches bleibt.

§ 22.

Selbständigkeit und Einfachheit der Empfindung.

Die einzelne besondere Empfindung erscheint als Gegenständliches des Bewusstseins den mit ihr in der Augenblickeinheit des Bewusstseins gegebenen anderen Empfindungen gegenüber völlig unabhängig und selbständig. Ebenso ist die einzelne besondere Empfindung als Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit ausnahmlos einfaches Gegenständliches; es gibt also nicht etwa eine aus mehreren Empfindungen zusammengesetzte Empfindung der Seele.

„Selbständigkeit“ und „Einfachheit“ kommen jeder einzelnen Empfindung der Seele als Kennzeichen zu.

Unter „Selbständigkeit“ der Einzelempfindung verstehen wir, dass sie weder als Qualität noch auch als Intensität durch *gleichzeitige* andere Empfindungen der Seele irgendwie bestimmt und bedingt ist, dass also keine Abhängigkeit der einen Empfindung von anderen Empfindungen derselben Augenblickeinheit eines Bewusstseins bestehe, gleichviel, ob diese Empfindungen einem und demselben Kreise oder aber auch anderen Kreisen angehören. Die Selbständigkeit der Einzelempfindung gegenüber anderen gleichzeitigen der Seele ergibt sich schon aus ihrem Begriffe als einer *Bestimmtheitsbesonderheit*, denn als solche ist sie ohne Frage *Unveränderliches*.

Dass jede Einzelempfindung, wie man es wohl ausgedrückt hat, „in ihrer Qualität und in ihrem Bestehen“ überhaupt durch etwas bedingt sei, ist allerdings selbstverständlich, ebenso selbstverständlich aber ist, wie einleuchten wird, dass eine Empfindung nicht, wie von Manchen behauptet wird, durch gleichzeitige andere Empfindungen „in ihrer Qualität und ihrem Bestehen“ bedingt sein könne. Jede Einzelempfindung also hat sicherlich eine besondere wirkende Bedingung, diese ist Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand d. i. ein besonderes Anschauliches, das ihr aber zeitlich vorausgeht, wie eben jede wirkende Bedingung ihrer Wirkung vorausgeht. Empfindungen aber, die einer anderen Einzelempfindung nicht vorangehen, sondern ihr gleichzeitig sind, können eben deshalb nicht deren wirkende Bedingung sein, selbst wenn es nicht wahr wäre, dass Empfindung ohne Ausnahme „ursprüngliche“ Besonderheit der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit, also wenn es nicht wahr wäre, dass Empfindung überhaupt nicht auf „Psychisches“, sondern einzig und allein auf „Physisches“ als seine wirkende Bedingung gestellt ist.

Dazu kommt, dass die wirkende Bedingung nicht demselben einfachen Einzelwesen zugehören kann, dem die „Wirkung“ zugehört, sondern dass sie Bestimmtheit eines anderen Einzelwesens sein muss. Diesem Grundsatz widerspricht nun augenscheinlich eine Behauptung, die dahingeht, dass die „Einzelempfindung einer Seele in ihrer Qualität und ihrem Bestehen durch ihr Verhältnis zu anderen Empfindungen derselben Seele bestimmt wird.“

Wenn nun diese Behauptung doch aufgestellt worden ist, so zeigt dies, dass die Empfindung offenbar nicht für das, was sie in Wahrheit ist, nämlich eine Bestimmtheitsbesonderheit der Seele, sondern für ein seelisches Einzelwesen, für ein Seelchen in der Seele, angesehen worden ist. Bei solcher Ansicht von der Einzelempfindung ist dann freilich die Bahn für die Behauptung frei, dass „gleichzeitige Empfindungen sich in ihrer Qualität und in ihrem Bestehen bedingen“ d. i. auf einander wirken; ist doch, wie wir dargelegt haben, Gleichzeitigkeit für die Einzelwesen, die in Wirkungszusammenhang stehen, geradezu eine unerlässliche Forderung.

Die Voraussetzung von Empfindung als einem Einzelwesen schaut auch deutlich aus der Behauptung heraus, die Empfindungen seien „die nicht in einfachere physische Bestandteile zerlegbaren Elemente der Vorstellungen“, eine Behauptung, die in der subjektlosen Psychologie gang und gäbe ist. Eine Psychologie dagegen, der die Seele das einzige „seelische“ Einzelwesen ist, wird niemals die Behauptung, dass die Empfindungen, die der Seele in einem und demselben Augenblicke eigen sind, seelische Einzelwesen seien, aufstellen und mitmachen können. Ist nämlich Seele Einzelwesen, so muss sie einfaches Einzelwesen sein (s. S. 78f.) und ihre Empfindungen können dann nur ihre Bestimmtheitsbesonderheiten sein.

Es ist andererseits freilich folgerichtig, wenn diejenigen Psychologen, die auf das Dogma von den Empfindungen als seelischen „Elementen“ ihre Psychologie gründen, die „Seele“ d. i. ein nichtanschauliches Einzelwesen, das mehrere Empfindungen in seiner Augenblickeinheit habe, leugnen und notgedrungen bei der „Psychologie ohne Seele“ anlangen. Im Grunde aber führen sie doch nur anstatt einer menschlichen „Seele“ viele Seelchen ein, und zwar so viele von solchen einfachen nichtanschaulichen Einzelwesen, als der Mensch eben Empfindungen aufzuweisen hat.

Dass mit dem Dogma von den Empfindungen als den „Elementen des Bewusstseins“ nicht weit zu kommen sei, lehrt jede „Psychologie ohne Seele“ wider Willen selbst, da auch sie doch davon erzählen muss, dass Empfindungen kommen und gehen, anfangen und aufhören, was keinenfalls von „Elementen“ d. i. von einfachen Einzelwesen gesagt werden darf, denn sie als einfache Einzelwesen müssen selbstverständlich unvergänglich sein.

Überdies stossen wir in jeder Darstellung einer „Psychologie ohne Seele“, wie schon früher bemerkt wurde, immer wieder auch auf ein Einzelwesen „Seele des Menschen“, dem die Empfindungen zugelegt werden und zwar nicht etwa als seine Teilwesen, so dass jene Seele für ein zusammengesetztes Einzelwesen gelten musste, sondern als seine Bestimmtheitsbesonderheiten. Von der Tatsache aus, dass Empfindungen Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele sind, wird es uns aber nicht schwer fallen, die auf das Dogma der Empfindungen als seelischer

Einzelwesen sich stützende Meinung zurückzuweisen, dass gleichzeitige Empfindungen aufeinander wirken und sich somit gegenseitig in ihrer Qualität bedingen; denn Empfindung als Bestimmtheitsbesonderheit kann keine Veränderung erfahren. Es entspricht daher auch schon nicht den Tatsachen unseres Seelenlebens, wenn man überhaupt meint, „eine Tonempfindung oder eine Farbenempfindung sei schwächer oder stärker geworden“. Jede Empfindung ist und bleibt als Bestimmtheitsbesonderheit eines Einzelwesens durchaus das, was sie ist, sie ist wohl verlierbar, aber doch unveränderlich. Was jener irrigen Behauptung an Tatsächlichem zugrunde liegt, ist nur dies, dass die Seele in dem einen Augenblick eine schwächere oder eine stärkere Empfindung hat als sie früher hatte, dass demnach das Bewusstsein als empfindendes Einzelwesen, nicht aber eine Empfindung dieses Bewusstseins selber sich verändert hat.

Ist also jede einzelne Empfindung eine Bestimmtheitsbesonderheit, dann muss sie selbstverständlich von etwaigen anderen gleichzeitigen Bestimmheitsbesonderheiten und daher auch von anderen gleichzeitigen Empfindungen desselben Bewusstseins „in ihrem Bestehen und ihrer Qualität“ schlechthin unabhängig, oder, wie wir auch sagen können, sie muss diesen gegenüber selbständig sein. So erscheint denn nun nach dieser Seite hin die Empfindung als eine ursprüngliche d. h. als nur von Physischem besonders bedingte Bestimmtheitsbesonderheit der Seele sicher gestellt.

Aber, wie die „Selbständigkeit“ in dem angegebenen Sinne, so kommt jeder Einzelempfindung auch die „Einfachheit“ zu, das will heissen, es gibt auch keine besondere Empfindung, die aus mehreren Empfindungen zusammengesetzt wäre.

Dass die Seele mehrere besondere Empfindungen zugleich haben könne, ist allbekannt und unbestreitbar; aber ein Anderes ist es, mehrere besondere Empfindungen haben und ein Anderes, eine aus mehreren sogenannten Elementarempfindungen zusammengesetzte besondere Empfindung haben. Diese Behauptung einer aus Teilempfindungen zusammengesetzten Empfindung treffen wir jedoch nicht selten an. Dass auch sie nur unter der Voraussetzung, die Empfindung sei ein seelisches Einzelwesen, ein Seelchen, möglich ist, leuchtet ein; denn

Empfindung als Bestimmtheitsbesonderheit begriffen kann nicht zugleich noch als aus mehreren einfacheren Besonderheiten zusammengesetzt begriffen werden.

Aber selbst wenn wir die falsche Voraussetzung von der Empfindung als seelischem Einzelwesen zugäben, so drängt sich uns doch die Frage auf, wie man überhaupt zu der Annahme von „Elementarempfindungen“ habe kommen können, aus denen so manche Empfindungen angeblich bestehen sollen, obwohl diese selber sich doch unserer prüfenden Betrachtung, wie auch allseitig anerkannt wird, stets nur als „einfache“ d. h. nicht aus mehreren Empfindungen wieder zusammengesetzt zeigen.

Es wird auch von den Gegnern also allgemein zugestanden, dass jede uns sich bietende besondere oder, wie man sagt, jede „Einzelempfindung“ eine „psychologische einfache Empfindung“ sei. Uns erscheint dies selbstverständlich, eben weil wir Empfindung in ihrem Wesen als Bestimmtheitsbesonderheit erkannt haben. Die Gegner aber, die von den Empfindungen als Einzelwesen, als Seelchen, ausgehen, werden bei mancher Empfindung zu der Meinung, diese sei ein zusammengesetztes Einzelwesen, dadurch verleitet, dass, wie es heisst, „die experimentierende Sinnesphysiologie nachgewiesen hat, dass die psychologisch einfache Empfindung einen verwickelten und zusammengesetzten physiologischen Prozess“ zur wirkenden Bedingung habe.

Aber diese Tatsache mehrerer gleichzeitig wirkender und als solche die eine Empfindung bedingender physischer Vorgänge, die wir durchaus nicht bestreiten wollen, zwingt uns keineswegs, die andere Tatsache der einfachen Empfindung in Schein zu verkehren und die „anscheinend einfache“ Empfindung für eine Einheit mehrerer gleichzeitiger Empfindungen auszugeben. Wo steht denn geschrieben, dass, wenn zwei besondere physische Vorgänge, die, wenn sie einzeln für sich auftreten ein jeder eine andere Empfindung bewirken, in dem Falle, da sie zusammen mit einander wirken und eine „anscheinend einfache“ Empfindung ihre Folge ist — wo steht es geschrieben, dass in diesem Falle die sich einstellende Empfindung, weil sie auf zwei gleichzeitige physiologische Vorgänge als ihre wirkende Bedingung gestellt sich zeigt, selber aus solchen zwei besonderen Empfindungen zusammengesetzt sein müsse, wie sie

von den einzeln für sich wirkenden zwei physiologischen Vorgängen allerdings in der Seele nacheinander gewirkt werden können und auch etwa gewirkt sind.

Die widerspruchsvolle Behauptung von zusammengesetzten und doch einfachen Empfindungen ist im besonderen auf dem Gebiete der Tonempfindung geboren, die natürlich dann, als ob sie ein Einzelwesen sei, behandelt wird. „Jeder Ton" sagt man, „hat seine Klangfarbe d. h. er besteht aus einer für jede Tonquelle verschiedenen Kombination eines Grundtones mit schwächeren Obertönen. Der nämliche Ton klingt verschieden, wenn er durch verschiedene Instrumente hervorgebracht ist. Aber ebenso, wie das geübte Ohr in einem Konzert den Beitrag der einzelnen Instrumente zu dem resultierenden Eindruck zu unterscheiden vermag, ebenso können besonders begabte oder ausgebildete Hörorgane Teiltöne des Klanges aussondern, obgleich dieser in der unmittelbaren Empfindung als durchaus einfach dasteht. Ein einfacher Ton ist deshalb eine Abstraktion, da wir wohl niemals Töne oder Laute auffassen, welche ganz ohne Klangfarbe sind. Es gibt nur einen Gradunterschied zwischen Klang und Zusammenklang, welcher durch das schwächere odere stärkere Hervortreten der Obertöne im Verhältnis zum Grundton bedingt ist. Diese von Helmholtz aufgestellte und allgemein angenommene Theorie zeigt, wie man auf dem Wege des physischen oder physiologischen Experimentes die zusammengesetzte Natur subjektiver Empfindungen darlegen kann. Die Klangempfindung wird in Elemente aufgelöst, auf deren verschiedenem wechselseitigem Verhältnis der Charakter der Empfindungen beruht."

Deutlich tritt in diesen Sätzen die Annahme, dass die Tonempfindung ein Einzelwesen sei, hervor; doch sehen wir jetzt einmal davon ab. Dass wir uns hier ganz in der „physiologischen Psychologie" befinden, ist klar; Helmholtz' Theorie will die besonderen physikalisch-physiologischen Bedingungen angeben, unter denen Töne und Klänge dem Bewusstsein eigen sind. Wenn der Physiker und Physiologe nachweist, dass verschiedene gleichzeitige physiologische Vorgänge eine „psychologisch einfache" Tonempfindung wirken, wenn er die Klangfarbenbesonderheit eines Tones auf einen besonderen Reiz und

einen besonderen physiologischen Vorgang, sowie die allgemeine Qualität dieser Tonempfindung auf einen anderen Reiz und anderen physiologischen Vorgang zurückführt und wenn er zeigt, dass bei Verstärkung jenes Reizes und bei gleichbleibender Stärke dieses Reizes nicht, wie vorher, nur eine Empfindung, sondern zwei besondere, nicht ein Klang, sondern ein Zusammenklang die Folge sei — so ist dagegen nichts zu erinnern. Ebenfalls verstehen wir, dass die gleichen physiologischen Vorgänge in einem zweiten Falle gegenüber einem ersten, in dem nur eine Tonempfindung die Folge war, infolge eines besonders geübten Hörorganes nicht eine, sondern zwei besondere Tonempfindungen auftreten lassen, die Seele also den „Grundton" und zugleich einen „Oberton" hört.

Aber so bereitwillig wir die Lehre, dass für eine einfache Klangempfindung der Seele mehrere gleichzeitige physische Vorgänge vorauszusetzen seien, annehmen, ebenso bestimmt verneinen wir, dass auf Grund dieser mehreren Vorgänge die Seele eine Empfindung habe, die, obwohl tatsächlich „einfach", doch aus mehreren sogenannten „Elementarempfindungen" bestehe. Wenn „die uns zugängliche psychologische Welt", wie die Gegner ja selbst behaupten, auch in solchem Falle nur eine und einfache Empfindung bietet, so hat die Seele in ihr eben auch in Wahrheit nur diese „einfache" und nicht ein Zusammen von mehreren Empfindungen.

Der Physiologe mag noch durch uns unbeanstandet sagen: „der nämliche Ton klingt verschieden, wenn er durch verschiedene Instrumente hervorgebracht wird", aber dem Psychologen dürfen wir einen solchen Satz nicht nachsehen; zwei verschiedene Instrumente bewirken nicht die nämliche, sondern eben verschiedene Tonempfindung, und verschiedene Tonempfindungen sind niemals „die nämliche nur „verschieden klingende" Tonempfindung". Und mag ferner für den Physiologen die Behauptung, ein „einfacher Ton" sei eine „Abstraktion" noch einen bestimmten Sinn haben, wenn er dem einen der gleichzeitig wirkenden Reize einen besonderen Wirkensanteil in Ansehung der gewirkten „einfachen" Tonempfindung zuweisen will — für den Psychologen ist „einfache Tonempfindung" niemals eine „Abstraktion", sondern eine tatsächliche Einzelempfindung, die sich auch deshalb von einem

Zusammen mehrerer Tonempfindungen nicht etwa nur durch einen „Gradunterschied“, wie die Gegner meinen, sondern als die eine besondere Empfindung gegen eine Mehrzahl besonderer Empfindungen klar und deutlich abhebt.

Die „Elementarempfindungen“ können uns in der Psychologie auch schon deshalb nichts angehen, weil sie schlechthin ins Unbewusste führen. Die „Elementarempfindungen“ werden zwar behauptet, aber wir sind ihrer doch nie bewusst, obwohl sie nach Aussage der Gegner doch der Seele angehören. „Unbewusstes in unserer Seele“ aber können wir nicht begreifen, dagegen wohl in unserem Leibe und der übrigen Dingwelt, denn das Ding ist Unbewusstes d. i. nicht Bewusstsein. Und wenn wir aus jener Behauptung die angeblichen „Elementarempfindungen“ der Seele genauer prüfen, so findet sich, dass sie nichts anderes als Spiegelungen der physiologischen Vorgänge sind, die gleichzeitig und mit einander zusammen eine tatsächlich einfache Empfindung wirken.

Man hat auch gehofft, durch die Einfügung von „unbewussten Elementarempfindungen“ zwischen die physiologischen Vorgänge und die einfache Empfindung vor Allem für die Erklärung der Einzelempfindung, die sich als „psychologisch einfache“ uns bietet, aus der Mehrzahl der sie bewirkenden physischen Vorgänge einen Gewinn zu erzielen. In der Tat aber wird die Angelegenheit dadurch erst eine verwickelte, während die ursächliche Beziehung zwischen jenen mehreren physischen Vorgängen und der einfachen Empfindung ohne Schwierigkeit zu begreifen ist. Wer sich daran stösst, dass mehrere gleichzeitig wirkende Vorgänge zusammen nur eine besondere Empfindung und nicht ein Zusammen von mehreren besonderen Empfindungen zur Folge haben, der findet in der Dingwelt — ich erinnere nur an den Satz vom Parallelogramm der Kräfte — viele Belege dafür, dass von einer Mehrzahl zusammenwirkender Dinge nur eine Veränderung hervorgerufen wird. Wird doch Niemand auf Grund zweier verschiedener Kräfte, die von ihnen gewirkte Diagonalbewegung eines Dinges als aus zwei verschiedenen gleichzeitigen „Elementarbewegungen“ dieses Dinges bestehend behaupten wollen; die Diagonalbewegung ist eine einfache Be-

wegung, wenn auch ihre wirkende Bedingung nicht ein Vorgang, sondern zwei zusammenwirkende physische Vorgänge sind.

Die Einführung von „unbewussten“ Elementarempfindungen in die Psychologie, aus denen eine „psychologisch einfache“ Empfindung zusammengesetzt sein soll, schafft eine doppelte unüberwindliche Schwierigkeit, da wir es niemals werden begreifen können, wie „eine Einzelempfindung durch Kombination von „Elementarempfindungen“ entsteht“, das will heissen, wie einerseits Bewusstes aus Unbewusstem und wie andererseits eine Bestimmtheitsbesonderheit aus mehreren Bestimmtheitsbesonderheiten entsteht. Beides widerstreitet aller Erfahrung und allem Denken.

Ebenso heisst es Mythologie in der Psychologie treiben, wenn behauptet wird, „gleichzeitige Empfindungen haben eine Tendenz zum Verschmelzen, sowohl gleichzeitige Empfindungen eines Sinnes als auch solche verschiedener Sinne“. In der Tat, „Verschmelzung von verschiedenen Empfindungen“ erscheint schlechthin als ein Ungedanke, wenn man die „Verschmelzung“ im eigentlichen Sinne meint, denn Empfindungen sind Bestimmtheitsbesonderheiten und können demnach keinen Verschmelzungsvorgang d. i. eine solche tatsächliche „Veränderung“ durchmachen, so dass sie, die vorher getrennten, jetzt zusammen Eine ausmachten, somit selber als solche nicht mehr da wären. Versteht man ferner „Verschmelzung“ der Tonempfindungen dahin, dass die einzelnen Tonempfindungen als Unveränderliches anerkannt bleiben, aber, wie es heisst, „zu einem Ganzen vereinigt werden, das ist zu einer engeren Einheit, als sie zwischen den Gliedern einer blossen Summe stattfindet“, versteht man unter Verschmelzung also nur die Vereinigung gleichzeitiger besonderer Empfindungen zu einem „Ganzen“, so müssen wir nicht minder auch diese Behauptung abweisen.

Niemals nämlich können sich verschiedene Tonempfindungen z. B. zu der „Oktave“ vereinigen; der Mensch hört wohl eine „Oktave“ und hat sie wohl als eine einfache Empfindung auf Grund verschiedener gleichzeitiger Reize, die im Verein den Hörnerven treffen. Hat er nun die „Oktave“ als

einfache Tonempfindung auf Grund der mehreren gleichzeitigen Reize, so hat er eben nicht mehrere Tonempfindungen zugleich, sondern nur eine. Hört ein Anderer unter den gleichen gleichzeitigen Reizen mehrere Töne als „Oktave“, so hat er eben nicht eine „psychologisch einfache“, sondern mehrere Tonempfindungen zugleich. Dieser aber darf doch nicht auf Grund seiner Erfahrung behaupten, dass der, welcher unter solchen Reizen nicht, wie er, mehrere Tonempfindungen zugleich, sondern nur eine (einfache) Tonempfindung als „Oktave“ hat, „eigentlich“ auch mehrere zugleich, allerdings „unbewusst“ habe, die in seiner vermeintlich einen Tonempfindung nur „vereint“ sich böten. Was für ein Wust von Mythologie der Empfindung liegt in dieser Meinung, mehrere besondere Empfindungen könnten sich aufgeben und zu einer dritten besonderen sich ausleben! Man verirrt sich bei solcher Meinung zunächst von der Psychologie in die Physik und Physiologie, um dann bei der Rückkehr in die Psychologie die ihr fremden Ansichten, die ja im Anschaulichen der Dingwelt ihren Boden haben, einzuführen und „Unbewusstes“ in die Seele hineinzugeheimnissen. So kommt es dann zu der Behauptung der Verschmelzung von Tonempfindungen zu Einer Empfindung, was es doch gar nicht geben kann.

Ebenso „vereinigen“ sich niemals eine Geschmack- und eine Geruchempfindung etwa zu dem „Ganzen“ von „Butterempfindung“, sondern die Seele hat diese, sofern sie ihr tatsächlich eine „psychologisch einfache“ Empfindung ist, allerdings auf Grund verschiedener gleichzeitiger Reize, von denen der eine den Geschmacks-, der andere den Geruchsnerven trifft. Will man hier, sowie auch dort bei der Tonempfindung, doch von einer „Verschmelzung“ im Sinne einer Vereinigung reden, so kann dieses Wort nur einen Sinn haben, wenn man es auf die verschiedenen gleichzeitigen Reize, die „im Verein“ auf die Seele einwirken, bezieht. Gleichwie in der Dingwelt z. B. verschiedene Kräfte im Verein eine einfache Bewegung des Dinges wirken, so wirkt auch eine „Vereinigung“ von verschiedenen Reizen eine einfache Empfindung der Seele.

Da sich die Mythologie der Empfindungsverschmelzung erfahrungsgemäss so leicht Eingang schafft und noch besonders

dadurch den Weg bereitet bekommt, dass in der „physiologischen Psychologie“ „Empfindung“ und „Empfindungsreiz“ („Tonempfindung“ und „Saitenschwingung“) vielfach zusammengeworfen sind, so dass oft von jener gesprochen wird, während es tatsächlich nur um diese sich handeln kann, so müssen wir immer wieder hervorheben, dass die Empfindungen nicht „Einzelwesen in der Seele,“ sondern nur Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele sind und demnach Unveränderliches bedeuten. Wer aber dann noch etwa zur Verteidigung der Empfindungsverschmelzung anführte, es würde ja gar nicht behauptet, dass die einzelnen Tonempfindungen selbst irgendwie verändert, geschweige denn zu einer neuen dritten Tonempfindung umgewandelt werden: für den könnte „Verschmelzung“ eben nur noch bedeuten, dass verschiedene besondere Empfindungen in einer „Einheit“, in einem Zusammen, Bestimmtheitsbesonderheit der Seele seien: eine Tatsache, die aber offenbar unser denkendes, nicht unser empfindendes Bewusstsein angeht, denn jenes, nicht dieses, ist es, das da macht, dass die Seele „Vereintes“ hat, Bestimmtheitsbesonderheiten vereint d. i. in Einheit hat (s. § 37). Dann aber ist es wiederum nicht zu verstehen, wie dem Bewusstsein, das die Empfindungen „verschmelzen“ d. i. also in Einheit haben soll, diese Einzelempfindungen als die besonderen bei diesem „Vereinen“ selber in die Brüche gehen können; denn eine Einheit ohne Mehrheit ist doch gar nicht denkbar: die Seele, die tatsächlich Mehreres in Einheit hat, muss, so lange sie, die ja Bewusstsein ist, diese Einheit hat, auch das Mehrere als solches haben d. h. sie kann sich keiner Einheit bewusst sein, ohne sich auch des Mehreren, das in der Einheit „vereint“ ist, bewusst zu sein.

Fragt man, wie es denn möglich sei, dass bei gleichen gleichzeitigen Reizen doch den Einen nur eine Tonempfindung, den Anderen aber eine Einheit von mehreren Tonempfindungen die Bestimmtheitsbesonderheit ihres Seelenaugenblickes sei, so ist der Grund dieser Verschiedenheit in der Verschiedenheit der physiologischen „Vermittlung“ derselben gleichzeitigen Reize zu suchen d. h. in der verschiedenen Gehöranlage und in der verschiedenen Geübtheit des Gehörorganes des einzelnen Menschen in verschiedenem Alter.

Verschmelzung aber von gleichzeitigen Empfindungen zu einer

Empfindung oder auch zu einem „Ganzen von Empfindungen" bedeutet, wie nunmehr dargelegt ist, eine Fabel. Das Gleiche gilt auch für die Behauptung, dass die durch aufeinanderfolgende physische Vorgänge etwa gewirkte Eine Empfindung aus Verschmelzung aufeinanderfolgender Einzelempfindungen entstanden sei. Auch hier haben wir die Einführung von „unbewussten" besonderen Empfindungen, und auch hier sind sie nichts anderes als eine blosse Spiegelung von tatsächlich besonderem Unbewussten, also von besonderem Anschaulichen unserer Welt, nämlich von aufeinanderfolgenden gleichen Reizen, die auf denselben Nerven treffen. Da nun die Behauptung solcher „unbewussten" Einzelempfindung gar nicht widerspruchslos zurechtzurücken ist und zudem auch hier die Deutung der Einen Empfindung aus aufeinanderfolgenden mehreren Reizen durch solche eingeschobene aufeinanderfolgende „unbewusste" Empfindungen in keiner Weise gefördert wird, vielmehr durch sie erst recht unauflösliche Schwierigkeiten geschaffen werden, so erscheint diese Einschiebung völlig unnütz.

Wenn z. B. eine in langsamer Bewegung befindliche Scheibe bei feststehendem Auge eine Folge von besonderen Farbenempfindungen, die wir die Regenbogenfarben nennen, bewirkt, aber in schnelle Bewegung gesetzt, nur die eine Empfindung „Grau" hervorruft, so ist diese Grauempfindung doch nicht erst durch Verschmelzung von sieben Einzelempfindungen, den „Regenbogenfarben", entstanden, sondern sie als diese einfache Empfindung ist die unmittelbare Folge des physiologischen Vorganges. Dass die langsam gedrehte Scheibe sieben verschiedene Einzelempfindungen bewirkt, die schnell gedrehte dagegen nur eine, das ist eben durch die verschiedenartige Einwirkung seitens desselben Anschaulichen auf dieselbe Seele bedingt.

Wir geben nun zum Schluss noch zwei Beispiele, die man als einen angeblichen Beleg für die Behauptung einer Verschmelzung von angeblich aufeinander folgenden Einzelempfindungen eines und desselben Sinnes angeführt hat. Die Mythologie der Empfindung tritt in ihnen so klar hervor, dass wir sie mit keiner weiteren Bemerkung zu begleiten brauchen. „Befindet sich das Sawartsche Rad in gleichmässiger Bewegung, so schlagen seine gleichweit voneinander entfernten Zähne nacheinander an ein Stäbchen an und diese regelmässige Folge

gleicher Erschütterungen erweckt in uns eine regelmässige Folge von Empfindungen des gleichen Tones. Bewegt sich nun das Rad langsam genug, so werden die Empfindungen diskontinuierlich und unter sich gesondert, und jede von ihnen ist, ihrer Zusammensetzung nach, ein Geräusch. Wenn sich das Rad schneller dreht, so erhebt sich eine neue Empfindung, die des musikalischen Tones. Aus der Gruppe der mannigfachen elementaren Empfindungen, die jedes Geräusch zusammensetzten, ist eine auf künstlichem Wege ausgesondert; fortan ist dieselbe nicht mehr von der ähnlichen elementaren Empfindung, die ihr in jedem Geräusch folgt, zu trennen; alle diese ähnlichen bilden jetzt eine lange kontinuierliche Empfindung, ihre Grenzen untereinander sind verwischt.“

Ferner: „Denken wir uns ein Rad mit zweitausend Zähnen, welches in einer Sekunde eine Umdrehung macht, das gibt zweitausend Stösse in einer Sekunde und folglich zwei Stösse in dem tausendsten Teil einer Sekunde; nimmt man ihm alle Zähne bis auf zwei nebeneinander stehende, so werden die Stösse, die es bei jeder Umdrehung hervorbringt, zusammen nur den tausendsten Teil einer Sekunde dauern. Nun erzeugen diese beiden Stösse einen bestimmten Ton, also umfasst der Ton, den das Rad, wenn es alle seine Zähne besitzt, hervorbringt, tausend ähnliche, auf einander folgende Töne, mit anderen Worten, die eine Sekunde dauernde Totalempfindung besteht aus einer fortlaufenden Reihe von tausend gleichen Empfindungen.“

Die Verwechselung einer eine Sekunde dauernden also sogenannten „kontinuierlichen“ Empfindung mit tausend im Verlaufe einer Sekunde nacheinander, also selbstverständlich „diskontinuierlich“ auftretenden, aber gleichen Empfindungen liegt auf der Hand; und die Behauptung, eine Einzelempfindung sei aus tausend Einzelempfindungen zusammengesetzt, ist ebenso sinnvoll, wie die: Eins sei Tausend und Tausend sei Eins.

§ 23.

Empfindung und Raum.

Die ursprüngliche gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins ist niemals allein Empfinden d. i. Empfindunghaben, sondern stets zugleich auch Raumhaben. Empfindunghaben und Raumhaben sind in der Tat die beiden untrennbaren Stücke ursprünglicher gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit.

Der Versuch, das Raumhaben der Seele aus ihrem Empfindunghaben zu erklären, muss misslingen, weil aus einer Bestimmtheit nicht eine ganz andere sich entwickeln kann. Die vielfachen Versuche, aus dem Gegenständlichen der Seele, das wir die „Empfindungen“ nennen, das Gegenständliche „Raum“ herzuleiten, benutzen allesamt als Voraussetzung, was sie erst gewinnen wollen, nämlich Raum.

Der Verquickung von Psychologie und Erkenntnistheorie, der sogenannten „psychologischen Erkenntnistheorie“, haben wir es zu verdanken, dass sich die Meinung so weit verbreitet und festgenistet hat, ursprüngliche Bestimmtheit unseres gegenständlichen Bewusstseins seien die Empfindungen allein. Wir haben hier der Entstehung dieser Meinung nicht weiter nachzugehen, sondern sie nur für die Psychologie zu prüfen.

Unsere einzige Zuflucht in dieser Angelegenheit ist wieder das unmittelbar gegebene Seelische, unser eigenes Seelenleben. Wir fragen uns also, ob wir jemals Empfindung ohne Raum gehabt haben. Unsere gesamte Erfahrung beantwortet die Frage mit „Nein“!

Empfindung- und Raumhaben sind uns als Bestimmtheit des Bewusstseins stets in Einheit da; Empfindung ohne Raum kennen wir als Gegenständliches der Seele nicht; keine einzige Einzelempfindung können wir nennen, die nicht mit Raum in Einheit uns eigen wäre, die nicht, wie wir zu sagen pflegen, „im Raum“ wäre.

Für die Gesichtempfindung sowie die Empfindung des Hautsinnes, des Geruch- und Geschmacksinnes, ja ebenfalls für die

Innenempfindung wird wohl durchweg zugestanden werden, dass sie niemals ohne Raum Bestimmtheitsbesonderheit unseres Bewusstseins seien, und dass jeder zu dessen Prüfung angestellte Versuch dies bestätigt habe.

Dagegen mag die Tonempfindung Manchem eine Bestimmtheitsbesonderheit zu sein scheinen, die eine Ausnahme mache. Indes muss auch hier die ruhige Prüfung bestätigen, dass Raum stets dabei sei. Freilich entscheidet sich Tonempfindung dadurch von allen anderen Sinnesempfindungen, dass ihr Gegenständliches sich räumlich am wenigsten bestimmt zeigt. Diese Eigentümlichkeit aber teilt sie mit der Innenempfindung, und so tritt um desswillen auch bei ihr, wie bei dieser, der doch stets mit ihr in Einheit verbundene Raum für unser Bemerken meistens in den Hintergrund. Dieser Umstand hat auch vor allem dazu verführt, dem Gehörsinn gegenüber den anderen Sinnen eine besondere „Innerlichkeit“ beizulegen, als ob in seinem Gegenständlichen das „Innere“ d. i. das „Unräumliche“ oder Seelische des Menschen besonders rein versinnbildlicht werde und seinen „Ausdruck“ finde.

Wir haben aber als empfindendes Bewusstsein tatsächlich den Ton ebenso im Raum, wie die Farbe, den Druck, die Wärme und Kälte, den Geruch und den Geschmack. Unsere Erfahrung lehrt uns also: „Keine Empfindung ohne Raum, kein Empfinden ohne Raumhaben.“

Indes kann durch dieses Erfahrungsergebnis immerhin noch nicht festgestellt erscheinen, dass auch in den Anfängen menschlichen Seelenlebens keine Empfindung ohne Raum für die Seele bestehe. Gesetzt nun, die menschliche Seele hätte zunächst nur Empfindung gehabt, wie soll denn Raumhaben als Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins in ihrem späteren Leben möglich werden? Daran lässt sich doch nicht rütteln, dass wir, soweit wir selber uns als Wahrnehmende kennen, stets Empfindung und Raum in Einheit nur als Bestimmtheitsbesonderheit haben.

Angesichts dieser Erfahrung ist es wohl gestattet, verwundert zu fragen, wie man darauf verfallen sei, das Raumhaben nicht wie Empfindunghaben für ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit anzusehen. Ganz besondere Erwägungen müssen es gewesen sein, die dazu führten, jene beiden in unserer

Erfahrung stets verbundenen Stücke gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit auseinander zu reissen. Es waren Erwägungen, die auf beide Bedingungen, auf die wirkende und auf die grundlegende, der ursprünglichen gegenständlichen Bestimmtheit der Seele sich richteten.

Was die wirkende Bedingung betrifft, so sagte man sich, diese sei zwar für das Empfindungsstück unserer Wahrnehmung ohne Mühe in dem Anschaulichen „Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" nachzuweisen, dagegen nicht so für den Raum. Es ist auch in der Tat nicht etwa ein besonderes Anschauliches neben dem das Empfinden wirkenden als die besondere Bedingung für Raumhaben nachweisbar. Bedarf es aber überhaupt zur Erklärung des Raumhabens im Wahrnehmen noch eines besonderen Anschaulichen neben Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand? Dass diese Dreiheit die wirkende Bedingung für das besondere Empfinden im Wahrnehmen abgibt, wissen wir. Steckt aber vielleicht in diesem, das besondere Empfinden des Augenblicks wirkenden Anschaulichen zugleich auch die wirkende Bedingung für das Raumhaben im Wahrnehmen desselben Augenblicks?

Die für uns unlösbare Einheit von Empfinden und Raumhaben der Seele, das untrennbare Zusammen des Gegenständlichen „Empfindung" und „Raum", macht es schon an und für sich wahrscheinlich, dass für Empfinden und Raumhaben nicht je ein besonderer physiologischer Vorgang als wirkendes Anschauliches bestehe, sondern vielmehr beide im einzelnen Falle auf ein und denselben physiologischen Vorgang gestellt seien.

Es würde demnach das Anschauliche, das die dreigliedrige Bedingung „Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" für das Empfinden abgibt, näher ins Auge zu fassen sein, ob sich in ihm etwa auch die wirkende Bedingung des zugleich auftretenden Raumhabens entdecken lasse. Wir wissen, dass die mannigfaltige Besonderheit unserer Empfindungen in Kreis, Qualität und Intensität auf die mannigfaltige Besonderheit der wirkenden Bedingung zurückzuführen sei. Dass auf diese Besonderheit nicht auch das ursprüngliche Raumhaben der Seele sich gründen könne, ist klar, da ja sonst auch Raumhaben als ein ebenso mannigfaltiges sich erweisen müsste, wie das Empfindunghaben der Seele. Nun zeigt sich aber, dass das „ursprüngliche" Raum-

haben stets ein und dieselbe Bestimmtheit bei all dem mannigfaltigen Empfinden ist, mag es sich um Empfindungen eines und desselben Kreises oder auch verschiedener Kreise handeln. Raum ist erfahrungsgemäss bei Rotempfindung kein anderes Gegenständliches der Seele, als bei Grünempfindung, und ebenso bei Farbenempfindung kein anderes als bei Ton- oder Druckempfindung u. s. f.

Diese Selbigkeit unseres Raumhabens bei der Verschiedenheit unseres Empfindens in unserem Wahrnehmen gibt uns den Fingerzeig, worin wir wohl die besondere Bedingung für das Raumhaben zu suchen haben, wobei wir daran festhalten, dass sie in denselben physiologischen Vorgängen, die das verschiedene Empfinden bedingen, liegen müsse.

Alle physiologischen Vorgänge sind zusammengesetzte Bestimmtheiten, die in ihrer Besonderheit verschieden, in ihrem Allgemeinen aber ein und dasselbe sind. Da nun auch alles Wahrnehmen der Seele in seinem Empfinden verschieden, in seinem ursprünglichen Raumhaben ein und dasselbe ist, so lässt sich annehmen, dass das mit jedem Empfinden verknüpfte Raumhaben unseres Wahrnehmens in dem Allgemeinen, das Empfinden aber in der Besonderheit jedes einzelnen physiologischen Vorganges seine wirkende Bedingung habe. Diese Annahme lässt uns verstehen, dass Raumhaben und Empfinden stets in Einheit die ursprüngliche gegenständliche Bestimmtheit der Seele ausmache, da eben die wirkende Bedingung des Raumhabens als ein „Allgemeines" stets mit der Besonderheit, die eben die wirkende Bedingung des Empfindens bildet, gegeben sein muss.

Dieser Zurückführung des ursprünglichen Raumhabens auf das allen empfindungwirkenden physiologischen Vorgängen gemeinsame Allgemeine fügt sich auch ungezwungen eine andere bedeutsame Tatsache. Es ist bekannt, dass bei gleichzeitig wirkenden verschiedenen Bedingungen das verschiedene Empfinden mit demselben ursprünglichen Raumhaben verknüpft ist, also dass die verschiedenartigen gleichzeitigen Empfindungen Gegenständliches in einem und demselben Raum sind. Eine Farbenempfindung und eine Druckempfindung und eine Wärmeempfindung können, wie uns tägliche Erfahrung lehrt, mit einem und demselben Raum in Einheit verknüpft sein. Wir begreifen dies,

wenn es wahr ist, dass die besondere Bedingung des Raumhabens ein den verschiedenen besonderen physiologischen Vorgängen, die für jenes verschiedenartige Empfinden in Frage kommen, Gemeinsames d. i. „Allgemeines“ sei.

Haben wir jetzt die Bedenken gegen Raumhaben als eine dem Empfinden ebenbürtige ursprüngliche Bestimmtheit unseres gegenständlichen Bewusstseins zerstreut, soweit sie das für ein ursprüngliches Raumhaben geforderte Anschauliche als dessen wirkende Bedingung betreffen, so gilt es noch die Bedenken zu heben, die auf die grundlegende Bedingung sich beziehen. Die grundlegende Bedingung für jedes besondere Empfinden haben wir ja in der Seele zu suchen. Es ist nun im Besonderen die Unräumlichkeit dieses Einzelwesens, die zu Bedenken gegen die Ursprünglichkeit eines Raumhabens als gegenständlicher Bestimmtheit Veranlassung gegeben hat.

Um dies Bedenken zu verstehen, muss vorerst angemerkt werden, dass man dabei von der Ansicht getragen wurde, die menschliche Seele befinde sich irgendwo im Leibe des Menschen und nehme somit „von Aussen“ durch Vermittlung des Leibes Einwirkungen, „Affektionen“, in sich auf; da sie nun aber ein unräumliches Wesen sei, so könne sie natürlich auch nur Unräumliches „in sich“ aufnehmen. Wir sehen aus dieser Voraussetzung den Widerspruch schon herausschimmern: die „unräumliche“ Seele wird doch wie ein „räumliches“ Einzelwesen behandelt, das, wie ein Ding, Alles, was es von Anderem erfährt, von diesem her „in sich“ aufnimmt; indem man sich dann aber auch wieder auf die Unräumlichkeit der Seele besann, meinte man, Seele könne doch nur Unräumliches „in sich“ aufnehmen, und so kam man zu dem Schluss, durch „Affektion“ könne niemals auch Raum sich „in der Seele“ einfinden, Raumhaben der Seele sei demnach nicht eine ursprüngliche Bestimmtheit der Seele, denn nur Intensives, nicht Extensives könne „in der Seele“ selbst sein.

Dieser Voraussetzung gemäss hielt man dafür, von dem Gegenständlichen, das zu unserer „Wahrnehmung“ gehört, nur das „Unräumliche“, also nur die Empfindung als das, was durch Affektion „in der Seele“ selbst auftrete d. i. als das ursprüngliche Gegenständliche anerkennen zu dürfen. Farbe-, Ton-, Geruch- und Wärmeempfindung, sagte man, haben als besonderes

Gegenständliches für sich betrachtet niemals „extensive", sondern immer nur „intensive Grösse", sie selber sind nicht „Räumliches", sondern nur „Qualitäten", und daher kann solches „bloss Intensive" und nicht „Extensive" wohl von der Seele, dem auch nicht „extensiven" Wesen, „in sich" gehabt werden.

Bei dieser Überlegung übersah man nur, dass Seele nicht allein „unräumliches" Einzelwesen, sondern im Besonderen auch „Bewusstsein" sei, und dass daher durchaus nicht angebracht sei, das Unräumliche „Seele" und das Unräumliche „Farbe", „Ton" u. s. f. in völlig gleichem Sinne von dem Räumlichen und dem Raum zu unterscheiden und beides „Unräumliche" in dieselbe Begriffslinie zu stellen.

Farbe und Ton sind freilich nicht Raum, aber sie, wie dieser, gehören doch zum Anschaulichen, während die Seele oder das Bewusstsein Nichtanschauliches ist. Wenn man sich den Gegensatz „Anschauliches-Nichtanschauliches" nur klar vorgehalten hätte, so würde man, was dem Raum als Gegenständlichem versagt wurde, nämlich „in der Seele" auftreten zu können, auch der Farben- und Tonempfindung nicht zugebilligt haben.

Weil man aber Seele als „Unräumliches" in dem Sinne des Unräumlichen „Farbe", „Ton" u. s. f. fasste, kam es dazu, einesteils die unräumliche Seele wie „Farbe" u. s. f. auch als „Anschauliches" zu fassen und sie demnach unbeirrt auch irgendwo „im Leibe" sein zu lassen, andernteils ebenso unbeirrt das in seiner „Unräumlichkeit" angeblich gleich Begründete und daher Gleichsinnige sich zusammenfinden und die Empfindungen für sich in der Seele allein sich einfinden zu lassen.

Man hatte sich nicht klar gemacht, dass das Unräumliche „Seele" ein Bewusstsein, also ein nichtanschauliches Wesen sei; wäre dies geschehen, so würde auch der völlig andere Sinn von „Farbehaben" und „Raumhaben", sofern dieses von der Seele oder vom Dinge ausgesagt wird, nicht übersehen sein. Aus der Erfahrung schon konnte man wissen, dass die Seele, obwohl sie selber Nichtanschauliches ist, dennoch als Bewusstsein auch Anschauliches „hat", dass dagegen das Ding, eben weil es Anschauliches, daher nicht Bewusstsein ist, niemals Nichtanschauliches „hat" und „haben" kann. Das „Haben" führt augenscheinlich beim Bewusstsein

noch einen besonderen Sinn mit sich, der beim Dinge gar nicht Platz greifen kann. Wenn die Seele als Bewusstsein etwas „hat“, so kann dies nicht nur, wie beim Dinge, heissen, dies und das gehört zu ihr als ihre Bestimmtheit, sondern auch, dies und das ist ihr bewusst d. h. es gehört zu ihr nicht als Bestimmtheit dieses Einzelwesens als solchen, sondern als Bestimmtheitsbesonderheit dieses Einzelwesens als eines Bewusstseins.

Hat das Ding Farbe, so ist es farbig, so ist Farbe seine Bestimmtheit, wenn es Raum „hat“, so ist Raum seine Bestimmtheit, so ist es „räumlich“ oder „im Raum“. Dass eine Seele Farbe „habe“, Raum „habe“, wird Niemand bestreiten, aber doch nicht damit behaupten wollen, dass diese Seele farbig oder räumlich, also dass „Farbe“ oder „Raum“ eine ihrer Bestimmtheiten sei.

Wenn die Seele das Anschauliche Farbe, Ton, Raum „hat“, so ist es eben „Gegenständliches“ dieses Bewusstseins, mit anderen Worten, Farbe, Ton und Raum bedeuten nicht Bestimmtheiten dieses Einzelwesens „Bewusstsein“, sondern nur die Besonderheit seiner gegenständlichen Bestimmtheit, und als solche Besonderheit gegenständlicher Bestimmtheit gehört in der Tat das Anschauliche, das die Seele „hat“, allerdings unzweifelhaft zu der Seele eben in dem Augenblicke, in dem sie es „hat“. Aber das Zugehören von Farbe und Raum zu einem Bewusstsein erscheint nun nicht dem Zugehören von Farbe und Raum zu einem Dinge vergleichbar d. h. gleich, denn das ist das Eigene des Bewusstseins, dass es zwar zu seiner Bestimmtheit nur Nichtanschauliches, wie das Ding nur Anschauliches haben kann, dagegen aber zur Besonderheit seiner gegenständlichen Bestimmtheit sowohl Nichtanschauliches als auch Anschauliches unserer Welt „haben“ kann, während es dem Ding nur möglich ist, auch als Besonderheit seiner Bestimmtheit einzig und allein Anschauliches zu „haben“. Darin eben offenbart sich wiederum die Grundverschiedenheit von Seele und Ding als Einzelwesen unserer Welt.

Fragt man nun weiter, wie es denn möglich sei, dass Anschauliches einem nichtanschaulichen Wesen, dem Bewusstsein, als Besonderheit seiner gegenständlichen Bestimmtheit zugehöre,

so ist unsere Antwort an dieser Stelle der einfache Hinweis auf die Tatsache, dass wir als Seele Anschauliches haben. Diese Tatsache sagt uns im Besonderen klipp und klar, dass die Unräumlichkeit der Seele keineswegs ein Hindernis dafür sein kann, dass dies Bewusstsein auch Raum als Besonderheit seiner gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit „habe", wie es ja auch Farbe, Geschmack, Wärme u. s. f. „hat".

Steht nunmehr weder seitens der wirkenden Bedingung für die ursprüngliche gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit, noch seitens ihrer grundlegenden Bedingung, also weder seitens des physischen Vorganges noch seitens der Seele als eines unräumlichen Einzelwesens etwas im Wege, auch Raumhaben in unserem Wahrnehmen gleicherweise wie Empfinden für eine ursprüngliche Bestimmtheit des gegenständlichen Bewusstseins gelten zu lassen, so sehen wir kein Bedenken mehr, uns angesichts unserer eigenen Erfahrung zu dem Satze zu bekennen, dass Raum und Empfindung in Einheit das ursprüngliche Gegenständliche der Seele ausmachen.

Wären Raum und Empfindung dies nicht, wäre Empfindung allein das ursprüngliche Gegenständliche, wie wollte man die Tatsache, die uns jeder Augenblick aufs Neue bietet, damit reimen, dass Raum unmittelbar und in Einheit mit Empfindung das Gegenständliche unseres wahrnehmenden Bewusstseins ist.

So erdrückend aber auch die Tatsachen unseres täglichen Wahrnehmens gegen die Annahme, Empfindung allein sei ursprüngliches Gegenständliches des Bewusstseins, Zeugnis ablegen, so sind doch die Vertreter der „Psychologie ohne Seele"[1] in das Dogma von den Empfindungen als den Urseelchen, aus denen sich alles andere Seelische, wie aus den Zellen der Zellenstaat, erbauen soll, zu verliebt, als dass nicht der Versuch gemacht wäre, von jenem Dogma aus das Raumhaben aus dem Empfinden sich erst in der Seele entwickeln zu lassen. Wir wollen diesem Versuche noch in Kürze nachgehen, obwohl er schon dadurch für uns gerichtet erscheint, dass in ihm die

[1] Zu ihnen gehört in Wahrheit auch Herbart, obgleich er ein Einzelwesen „Seele" nennt; denn das Seelenleben, dieser Gegenstand der fachwissenschaftlichen Psychologie, ist ihm ein Leben nicht der Seele, sondern der Vorstellungen in der Seele.

Empfindungen als Einzelwesen notwendige Voraussetzung sind.

Zunächst ist hier Herbart zu nennen. Er meint, Raum entstehe in unserem Bewusstsein, wenn wir eine „Reihe“ von Empfindungen gleichen Kreises durchlaufen haben und diese darauf wiederum rückwärts durchlaufen, so dass eben auf eine Empfindungsreihe abcdef die Reihe fedcba folgt und in dieser Reihe die einzelnen Glieder wieder dasselbe einzelne Gegenständliche bieten, wie in jener. Lotze hat diese Erklärung durch den Hinweis beanstandet, dass die selbige Reihe von Tönen vorwärts und rückwärts durchlaufen werden könne, ohne dass dadurch Raum für das Bewusstsein entstände. Dies Bedenken liesse sich hören, wenn es wahr wäre, dass wir überhaupt Empfindung ohne Raum haben könnten; in diesem Falle würde allerdings nicht zu verstehen sein, wie das aufeinander Folgen von „raumlosen“ Empfindungen und die Rückwärtsverfolgung dieser Folge für uns das Gegenständliche „Raum“ ergeben sollte. Dies würde dann aber nicht nur von Tönen, sondern überhaupt von aufeinander folgenden Empfindungen jeden Kreises gelten. Wir finden indess an Herbarts Versuch vielmehr die eigentliche Schwäche darin, dass er den Raum, den er doch als Gegenständliches des Bewusstseins erst entstehen lassen will, schon in seine Voraussetzung aufgenommen hat; denn die beiden vorausgesetzten Empfindungsreihen abcdef und fedcba mit denselben einzelnen Gliedern, nur in umgekehrter Ordnung, sind ja ohne Raum gar nicht als Reihe gegeben, die „Reihenbilder“ aber tragen den Raum schon in sich, da sie als Reihe in der Tat schon einen bestimmten Raum selbst darstellen. Der Beweis dafür, dass diese Reihen nicht etwa erst, nachdem sie beide durchlaufen sind, ein Raumbild von Empfindungen hervorrufen, wie vielleicht behauptet werden könnte, liegt in der Tatsache, dass die erste Empfindungsreihe abcdef nicht erst dann einen Reihenraum darstellt, nachdem sie auch rückwärts durchlaufen ist, sondern sie bietet sich schon für sich als besonderen Raum, weil wir sonst nicht wüssten, wie wir rückwärts durchlaufen sollten. Dass aber Herbart selber schon Raum im Reihenbild mitdenkt, geht mir gerade daraus hervor, dass er meint, durch jenes Umkehren der Folge geschehe es, „dass jede Empfindung allen ihre Plätze anweist, indem sie sich neben und zwischen

einander lagern müssen. In diesem „Müssen“ liegt klar ausgesprochen, dass die Seele schon Raum habe, wenn sie sich nur überhaupt einer Empfindungsreihe bewusst ist. Sicher ist Herbart im Recht, wenn er behauptet, dass jede als feste Reihe, als besonderes Reihenbild, gegebene Folge von Empfindungen uns Raum biete, er ging nur darin fehl, dass er, was dem Bewusstsein notwendige Voraussetzung für das Haben solcher Reihe ist, nämlich das Raumhaben, für eine Folge des Reihehabens ausgab.

Ein anderer, vor allem von Alexander Bain zunächst unternommener Versuch schlägt den Weg ein, aus einem Zusammen von „Bewegungsempfindung, Berührungs- und Gesichtempfindung“ Raum für das Bewusstsein entstehen zu lassen, wobei die Bewegungsempfindungen von grundlegender Wichtigkeit sein sollen. Würde hier in das Wort „Bewegungsempfindung“ schon irgendwie ein „Bewegunghaben“ des Bewusstseins hineingelegt, so erschiene dieser Versuch ohne Weiteres missglückt, da er vorausnähme, was er erst entstehen lassen will. Denn Bewegunghaben schliesst selbstverständlich Raumhaben des Bewusstseins in sich. Indes, wenn wir von dem, was von Bain Bewegungs-, Berührungs- und Gesichtempfindung genannt ist, sorgfältigst Raum fern halten, so ist trotzdem auch bei der grössten Mannigfaltigkeit der von Bain herangezogenen Empfindungen sein Versuch nicht weniger erfolglos, als derjenige Herbarts.

Setzen wir den Fall, von dem Bain ausgeht, es gäbe Bewusstsein, dessen Gegenständliches einzig Empfindung wäre, so liesse sich wohl noch verstehen, dass wir verschiedene Empfindungen gleichen Kreises in der „Succession“ haben könnten, ohne Raum zu haben, und ebenso dass wir Empfindungen aus verschiedenen Kreisen in der „Koexistenz“ hätten, ohne auch Raum zu haben. Ein Rätsel aber wäre, wie die „Succession“ von Empfindungen gleichen Kreises und die „Koexistenz“ von Empfindungen verschiedenen Kreises das Raumhaben des Bewusstseins entstehen liesse. Auch Bain hat zur Lösung dieses seines selbstgeschaffenen Rätsels nichts von Bedeutung beibringen können.

Wie arg es aber überhaupt um den Standpunkt, der Raumhaben aus dem Empfinden erklären will, steht, dafür ist ein klares Zeugnis, dass Mancher in seiner Verzweiflung schon dazu

gegriffen hat, den nach seiner Meinung auf Grund einer „Kombination“ mehrerer Empfindungen verschiedenen Kreises entstehenden Raum durch eine „Umwandlung, eine psychische Synthese, der Empfindungen entstehen zu lassen, in Analogie mit den chemischen Synthesen, durch welche zusammengesetzte Stoffe mit ganz anderen Eigenschaften entstehen als denen, welche die Elemente besitzen.“ Es muss in der Tat schlimm um einen Standpunkt stehen, dessen Voraussetzungen geradewegs zu einer psychologischen Alchymie führen.

Wenn aber weder aus der „Succession“ irgend welcher Empfindungen, noch auch aus der „Koexistenz“ von Empfindungen verschiedener Kreise Raum erklärt werden kann, so bliebe die einzige Zuflucht nur noch die „Koexistenz“ von Empfindungen gleichen Kreises, z. B. von Blau und Gelb, von Ton C und A, um auf sie das Raumhaben aufzubauen. Bain sagt auch: „Raum ist Koexistenz“, aber bei Licht besehen kommt es auf das gerade Gegenteil heraus: nicht auf die „koexistenten“ Empfindungen gründet sich das Raumhaben, sondern Raumhaben ist die Bedingung für die Möglichkeit der „Koexistenz“ von Empfindungen gleichen Kreises. Es ist uns garnicht möglich, „Koexistenz“ von Empfindungen gleichen Kreises zu verstehen, es sei denn, dass wir Raum setzen. Somit erhellt, dass auch dieser Versuch Bains, Raum aus Empfindungen, Raumhaben aus Empfinden sich entwickeln zu lassen, immer schon stillschweigend voraussetzt, was er erklären will, und damit sich selbst aufhebt. Ist es aber wahr, was diese Versuche in ihrer Erfolglosigkeit uns bestätigen, dass, wie Wundt einmal schreibt, „der Raum nicht aus unräumlichen Elementen, (Empfindungen) psychologisch konstruiert werden kann“, so muss Raum zu den ursprünglichen Besonderheiten unserer gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit gehören.

§ 24.

Ursprünglichkeit von Empfindung und Raum.

Wie Empfindunghaben nicht ohne Raumhaben, so ist auch ursprüngliches Raumhaben nicht ohne Empfinden der Seele möglich, und zwar hat das, was jedes Wahrnehmen als sein

Gegenständliches aufweist, nämlich Raum und Empfindung, denselben physischen Vorgang zur wirkenden Bedingung, weil jedes Wahrnehmen Raum und Empfindung in Einheit als seine Besonderheit aufweist.

Ohne ursprüngliche Einheit von Raum und Empfindung bliebe es schlechthin unverständlich, dass alle Einzelempfindungen als Gegenständliches unseres Bewusstseins „im Raum" oder „lokalisiert" erscheinen.

Wenngleich Raum als Gegenständliches des Bewusstseins „nicht aus Empfindungen konstruiert werden kann," so ist er doch als ursprüngliches Gegenständliches der Seele nur gegeben, sofern diese zugleich Empfindungen hat. Ursprüngliches Raumhaben ist nur in Einheit mit Empfindunghaben eine Bestimmtheit unseres Bewusstseins.

Wir betonen die ursprüngliche Einheit von Raum und Empfindung als Gegenständlichem der Seele nicht nur gegen jene Psychologen und psychologischen Erkenntnistheoretiker, die, wie Hume, meinen, Raum sei eine besondere „Ordnung" der Empfindungen, und nicht erkennen, dass die Möglichkeit einer „Ordnung der Empfindungen im Raum" schon Raum mitsetze, sondern wir richten uns auch gegen diejenigen, die zwar Ursprünglichkeit von Raum als Gegenständlichem der Seele behaupten, aber doch von dem, was wir die ursprüngliche Einheit von Raum und Empfindung als Gegenständlichem der Seele heissen, nichts wissen wollen.

Wir verstehen unter „ursprünglicher Einheit von Raum und Empfindung", dass beides nicht nur in Einheit die Besonderheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit, nämlich des Wahrnehmens, bilde, sondern auch eine und dieselbe Wurzel habe d. h. dass in ein und demselben physiologischen Vorgange beider wirkende Bedingung gelegen sei.

Es sind die Kantianer unter den Psychologen, die von ihrer psychologischen Erkenntnistheorie aus eine physisch bedingte Ursprünglichkeit zwar der Empfindung, aber nicht dem Raum als Gegenständlichem des Bewusstseins zuschreiben, da das, „worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse

Form gestellt werden können" d. i. Raum, „nicht selbst wiederum Empfindung", will sagen, nicht auch durch „Affektion" hervorgerufen d. i. nicht physisch bedingt sein könne, wie Kant in § 1 seiner Kritik der reinen Vernunft vorträgt. Aber Ursprünglichkeit wollen sie trotzdem oder vielmehr gerade deswegen dem Raum gewahrt wissen, aber freilich eine nicht physisch bedingte, sondern „apriorische" Ursprünglichkeit; die Seele habe a priori Raum, dagegen a posteriori Empfindung.

Was kann nun in der Psychologie „Raumhaben a priori" für die Seele bedeuten? Sollte es heissen, dass die Seele schon vor allem Empfinden Raum hätte, also dass Raum allein zunächst Gegenständliches des Bewusstseins wäre, so müssen wir „Raumhaben a priori" schlechtweg verwerfen. „Raum" ohne „Empfindung" als Besonderheit unserer gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit zu fassen, geht über menschliches Vermögen; wir kennen kein Raumhaben ohne Empfinden, und so ist es auch ein Irrtum, zu meinen, man könne Raum als alleiniges Gegenständliches wenigstens „vorstellen"; denn auch „vorgestellter" Raum findet sich als unser Gegenständliches niemals ohne „vorgestellte" Farbe.

Das Raumhaben a priori wird aber auch nicht in der soeben vorgetragenen Bedeutung behauptet, sondern man meint, dass unsere Seele, sofern sie, durch Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand „affiziert", eine Veränderung, die wir Empfinden nennen, erfährt, zugleich von sich aus und für sich eine andere Veränderung, nämlich ein Raumhaben, bewirke, und auf diese Weise komme es, dass die Seele stets Empfindungen und Raum zugleich habe.

Wir können diese Ansicht den psychologischen Occasionalismus nennen, sofern nach ihrer Darlegung die Seele bei Gelegenheit (occasione) ihres Affiziertwerdens sich Raum als Gegenständliches selber schafft.

Diese Meinung macht mithin die Seele zum Schöpfer ihres Gegenständlichen „Raum", während sie Empfindung als physisch gewirktes Gegenständliches beibehält. Ihr liegt in der Seele die Schöpferkraft, Raum als Gegenständliches zu haben, diese aber muss durch die physische Einwirkung, die in der Seele Empfindungen wirkt, „veranlasst" werden, die schöpferische Tätigkeit auszuüben.

Sehen wir zu, ob sich die Annahme solcher Raumschöpfung seitens der Seele aufrecht erhalten lässt.

Vorab bemerken wir, dass wir Kant nicht zustimmen, Raum könne, weil „in ihm“ die Empfindungen sich geordnet zeigen, als Gegenständliches der Seele nicht selber wiederum „Empfindung“ d. i. physisch gewirkt sein. Wir würden ihm wohl beipflichten, wenn er sagte, das von der sogenannten „Empfindung“ ja deutlich zu unterscheidende Gegenständliche „Raum“ könne, sofern es auf „Affektion“ beruhen sollte, zur wirkenden Bedingung nicht noch einen besonderen physischen Vorgang gegenüber dem der „Empfindung“ haben; denn wäre dies der Fall, so würde wiederum nicht zu verstehen sein, wie die Empfindungen sich stets „im Raum geordnet“ bieten. Kant hat andererseits auch richtig herausgespürt, dass Raum als Gegenständliches des Bewusstseins nicht eine gleiche wirkende Bedingung haben könne, wie die Empfindungen, da er sonst ja selber eine „Empfindung“ neben anderen wäre. Aber anstatt die wirkende Bedingung für das Gegenständliche „Raum“ in dem Allgemeinen des einzelnen physischen Vorganges, der in seiner Besonderheit die Empfindung wirkt, zu finden und demnach daraus zu verstehen, dass alle Empfindungen „im Raum“ sind und eine Mehrzahl von Empfindungen sogar in einem und demselben Raum für ein Bewusstsein sein können — suchte er das Raumhaben durch eine „nicht physische“ Bedingung zu erklären.

Nun ist Raum niemals vor den Empfindungen dem Bewusstsein ein Gegenständliches, wie auch die Kantianer unter den Psychologen ihrem Meister zugeben werden, der die Seele zur Schöpfung des Gegenständlichen „Raum“, „in dem sich die Empfindungen ordnen können“ durch das „Affiziertwerden“ erst veranlasst werden lässt.

Wird aber die Seele zum Raumhaben durch ihr Affiziertwerden „veranlasst“, so ist für uns damit ausgemacht, dass die Seele schon während einer wenn auch nur verschwindend kleinen Zeit allein empfindendes Bewusstsein sei und dann erst auf Veranlassung ihres Empfindens zur „Raumschöpfung“ komme; das heisst jedoch mit anderen Worten, dass Empfinden die wirkende Bedingung des Raumhabens sei. Von einer Raumschöpfung der Seele würde dann freilich ebensowenig

die Rede sein können, wie vom Raum als ursprünglicher Besonderheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit.

Wollte der Apriorist, um sich vor dem Vorwurf zu schützen, dass er das zunächst nur empfindende Bewusstsein doch dem raumhabenden vorausgehen lasse und damit seinen eigenen Standpunkt aufgebe, dabei beharren, dass Empfindung und Raum immer zugleich Gegenständliches des Bewusstseins seien, so würde er nunmehr die „Veranlassung“ für das tatsächliche Raumhaben in Einheit mit dem tatsächlichen Empfinden bei gar nichts Anderem finden können, als bei eben demselben Anschaulichen „Reiz—Nervenerregung—Gehirnzustand“, das auch die wirkende Bedingung für jenes Empfinden der Seele in dem einzelnen Falle geliefert hat.

Indes auch damit würde der „Apriorismus des Raumes“ geopfert, da Anschauliches (Physisches) an die Stelle der Seele, ein physiologischer Vorgang an die Stelle des seelischen Schöpferdrangs als die wirkende Bedingung des Gegenständlichen „Raum“ gesetzt erscheint und damit das ursprüngliche Raumhaben und das Empfinden auf dieselbe Linie gerückt sind, so dass, wenn jetzt noch von einem „a priori“ des Raumes geredet würde, um etwa mit diesem Worte das, was wir hier die „Ursprünglichkeit“ des Gegenständlichen genannt haben, zu bezeichnen, mit demselben Rechte vom „a priori“ der Empfindung zu reden wäre. Beides Gegenständliche bedarf freilich keiner seelischen besonderen Bestimmtheit zu seiner Möglichkeit.

Noch auf einem dritten Wege könnte der Apriorist sich zu schützen suchen, indem er die Empfindung zwar als das „veranlassende“ Gegenständliche des Bewusstseins für das ursprüngliche Raumhaben zugibt und damit zugesteht, dass die Seele zunächst nur empfindendes Bewusstsein sei, indessen die „Apriorität“ des Raumhabens damit zu retten sucht, dass der „Raum“ sowohl seine grundlegende, als auch seine wirkende Bedingung (die Empfindung) in der Seele habe, dass also die Seele doch aus sich heraus ihr Raumhaben bewirke.

Dieser Ausweg verbietet sich jedoch schon deshalb, weil er auf der falschen Annahme fusst, einfaches Einzelwesen, wie es doch die Seele ist, könne sich allein von sich aus verändern. Es steht fest, dass die wirkende Bedingung der Veränderung eines einfachen Einzelwesens niemals diesem Einzelwesen selbst

zugehören kann, sondern stets in einem anderen Einzelwesen gelegen sein muss; eben deshalb ist es unmöglich, dass das Empfinden der Seele die wirkende Bedingung für das Raumhaben eben dieser Seele sei.

Wir sprechen zwar täglich davon, dass eine Vorstellung die andere in der Seele hervorgerufen habe, also jene erste die veranlassende Bedingung für diese zweite gewesen sei; diese Redewendungen werden auch weiterhin fortbestehen, obwohl wir wissen, dass eine unmittelbare ursächliche Beziehung zwischen zwei Vorstellungen einer Seele gar nicht bestehen könne. Man übergeht in solchen Redewendungen das zwischen diesen angeblich unmittelbar ursächlich verknüpften Vorstellungen vermittelnde „Physische", den Gehirnvorgang, und lässt nur das „psychische" Anfangs- und Endglied der ganzen ursächlichen Kette zu Wort kommen, wie weiter unten des Näheren dargelegt wird (s. § 23).

Die Aprioristen des Raumhabens finden an den Tatsachen des Seelenlebens für ihre Auffassung keinen Anhalt. Aber selbst, wenn wir von all den Widersprüchen, die wir ihnen nachgewiesen haben, absehen und zugeben, dass Empfindung und Raum, jene als Gegenständliches durch „Affektion", dieser als Gegenständliches durch „Schöpfung", in der Seele zugleich sich einfinden, so steht sofort eine neue schwierige Frage da, wie es zu fassen sei, dass Gegenständliches von so verschiedenem Ursprunge doch in Einheit zusammen auftrete, also dass die Empfindungen ein im gegenständlichen „Raum" geordnetes Gegenständliches der Seele seien.

Mit dem Hinweis auf die Tatsache, dass wir Empfindung und Raum stets in Einheit haben, dass Empfindungen also immer ein „im Raum" Gegenständliches seien, ist dem Apriorismus noch nicht geholfen, er hat vielmehr von seiner eigenen Voraussetzung aus darzulegen, wie es komme, dass jede Einzelempfindung „im Raum" sei d. h. mit Raum zusammen unser Gegenständliches sei.

Bedeutet Raum, wie der Apriorist meint, die von der Seele bereitgehaltene „Form", die eintretenden Empfindungen aufzunehmen, so haben wir damit noch keinen Leitfaden zum Verständnis dafür in der Hand, dass die Empfindungen sich als im Raum geordnetes Gegenständliches erweisen, dass jede Empfin-

dung an einen Ort im Raum geknüpft d. h. „lokalisiert“ erscheint, wie uns jeder Augenblick lehrt. Wie dieses zu erklären sei, steht nun dem Aprioristen als Aufgabe vor.

An diesen Nachweis hat sich auch Hermann Lotze als Apriorist gemacht. Dass die Bedingung für die „Lokalisation“ der einzelnen Empfindung als Gegenständlichen der Seele nicht in der Seele selber zu suchen sei, war ihm klar; sie könne, meint er daher, nur in der Einzelempfindung selbst liegen. Jede Einzelempfindung hat zu ihrer wirkenden Bedingung eine besondere Nervenerregung, auf Grund deren sie diese besondere Empfindung ist; aber nach Lotze ist ihre Besonderheit noch nicht mit ihrem Kreise, ihrer Qualität und Intensität völlig beschrieben. Die bedingende „Nervenerregung“ soll nach Lotze, abgesehen von der Besonderheit, auf die uns Kreis, Qualität und Intensität der Empfindung hinweisen „vermöge des Punktes im Nervensystem, an welchem sie auftritt, noch eine „eigentümliche Färbung“ aufweisen. Diese nennt Lotze das „Lokalzeichen der Nervenerregung“, und sie im Besonderen sei die wirkende Bedingung für eine eigentümliche Besonderheit an jeder Empfindung, die von ihm ebenfalls wieder „Lokalzeichen“ und zwar „Lokalzeichen der Empfindung“ genannt wird. Dies Lokalzeichen der Empfindung sei es, das ein „Lokalisiertsein der Empfindung im Raum“ d. i. den besonderen Ort der Empfindung als eines Gegenständlichen im Raume bedinge. Allerdings sei das Lokalzeichen der Empfindung nicht an ihr von uns nachzuweisen, wir wissen nicht, worin es besteht: „Wenn wir z. B. im Sehfeld die zugleich wahrgenommenen Farbenpunkte an bestimmte Stellen lokalisieren, so ist uns der Grund davon völlig unbewusst, und die Lokalzeichen, die wir hier voraussetzen, wirken dem Bewusstsein ebenso vollständig entzogen, wie die Reize anderer sensibler Nerven Reflexbewegungen hervorrufen, die nur, indem sie schon geschehen, nicht aber in dem Hergange ihrer Begründung in unser Bewusstsein fallen; die räumliche Lokalisierung gehört daher hier demjenigen zu, was die Seele unbewusst vermöge der Mechanik ihrer inneren Zustände leistet.“

Man spürt, wie ich meine, aus der Darstellung schon heraus, wie schlimm es um die „Lokalisationstheorie“ bestellt ist. Der Vergleich zunächst mit der Reflexbewegung und ihrer Bedingung

hinkt zu sehr, als dass er die Theorie stützen könnte; wir kennen ja das die Reflexbewegung Bedingende, es ist die Erregung des sensiblen Nerven, dagegen die angebliche Bedingung der Lokalisation der Einzelempfindung, das „Lokalzeichen der Empfindung", ist uns etwas gänzlich Unbekanntes an der Empfindung. Die Behauptung des Lokalzeichens erscheint in der Tat nur als das Geständnis, dass das Lokalisiertsein der Empfindung im apriori-Raum nicht aus diesem, sondern nur aus dem physiologischen Vorgange (Nervenerregung), der zugleich die Empfindung nach Kreis, Qualität und Intensität bedingt, zu erklären sei. Darum spricht Lotze denn auch von dem Lokalzeichen der Nervenerregung. Aber wenn wir die Voraussetzung der Lokalisationstheorie, gemäss der „die gewöhnlichen qualitativen Empfindungen eine jede von einer anderen Erregung der Seele begleitet werden, welche, abhängig von den Lokalzeichen der Nervenerregung, ihre Einordnung an eine Stelle des vorgestellten Raumes bedingt", — selbst wenn wir dieses „Lokalzeichen der Empfindung" ohne Widerspruch hinnähmen, so bliebe die Frage trotzdem unbeantwortet, wie das Gegenständliche „Empfindung", (und sei es auch mit einem „Lokalzeichen", das aber immerhin „unräumlich" sein müsste, wie ja überhaupt die Empfindung als solche etwas „Unräumliches" d. i. nicht Raum ist, ausgestattet), in den Raum eingestellt werden könne. Wie ist zu verstehen, fragen wir also, dass die Empfindungen, die an sich selbst gar nichts mit Raum zu tun haben sollen, doch „im Raum geordnet" erscheinen? Die Lokalzeichentheorie ist keine Antwort; was sie vorträgt, ist die Lehre von einer Lokalprädestination der Empfindung, derzufolge jeder Empfindung, sobald sie auftritt, auch der vorher bestimmte Ort im Raum nicht fehlen könne.

Sehen wir genauer hin, so schaut auch aus der Lokalzeichentheorie die Wahrheit heraus, dass mit der Empfindung Raum von vorneherein in Einheit gegeben sei; diese Wahrheit ist es, die sich in dem der Empfindung angehängten „Lokalzeichen" trotz allem Raumapriorismus einen Ausdruck erzwungen hat.

Aus der Empfindung selber aber, wir mögen sie drehen und wenden, wie wir wollen, werden wir niemals entnehmen können, dass sie mit Raum zusammenkommen und im Raum lokalisiert sein könne, geschweige denn müsse. Wie Unräum-

liches, das zunächst für sich allein in das Bewusstsein eintritt, darauf in das Gegenständliche „Raum“ des Bewusstseins „sich einordne“ — das spottet schlechtweg aller Theorie. Die Lokalisationstheorie ist auch nur eine verfeinerte Auflage der älteren „Projektionstheorie“. Auch diese setzt zunächst als das ursprüngliche das „elementare“ Gegenständliche der Seele, die Empfindungen, „in der Seele“ an und behauptet, um die Tatsache, dass uns Empfindungen als Gegenständliches immer doch im Raume erscheinen, zurechtzulegen, die Seele projiziere ihre Empfindungen aus sich heraus und in den Raum hinein.

Beide Theorien legen augenscheinlich den Gedanken der ursprünglichen Einheit des Gegenständlichen „Empfindung und Raum“ von vorneherein schon zugrunde. Wer wollte wohl etwas Unräumliches, wie die Empfindung für sich selbst es doch ist, „projizieren“ oder „lokalisieren“ können, wenn er es nicht schon in Einheit mit Raum ursprünglich hätte; „Unräumliches“ d. i. das, was nicht selber Raum ist, kann, wenn es nicht in Einheit mit Raum ursprünglich schon als Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit gegeben war, niemals von uns in den Raum hineingebracht werden.

Dass man sich dieser Wahrheit verschlossen hat, mag zum guten Teil an der zweideutigen Bezeichnung der Empfindung als „Unräumlichen“ liegen, auf die wir schon einmal hingewiesen haben (s. S. 183 f.). Es gibt ja Unräumliches, das trotzdem in Einheit mit Raum verbunden ist, ein solches ist eben die Empfindung, wir nennen sie als Gegenständliches deshalb, wie auch den Raum selber, ein Anschauliches. Ist Empfindung aber anschauliches Unräumliches, so kann sie nicht nur, sondern sie muss stets im Raume sein, und als solches kann sie denn auch, wenn es sein muss, „projiziert“ und „lokalisiert“ werden; aber auch nur darum eben kann solchem Unräumlichen, wie es die Empfindung ist, so etwas zufallen, weil es von vorneherein nur „im Raum“ unser Gegenständliches ist. Nun gibt es aber anderes „Unräumliches“, was also ebenfalls selber nicht Raum ist, aber, im Gegensatz zu Empfindung, nicht in Einheit mit Raum gegeben ist, ein solches ist alles Nichtanschauliche, so die Seele, so die Lust u. s. f. Dieses Unräumliche lässt sich, weil es nicht in ursprünglicher Einheit

mit Raum uns gegeben ist, eben darum auch niemals in den Raum „projizieren", niemals im Raum „lokalisieren".

Die Projektionstheorie hat, so irrig sie auch ist, vor der Lokalisationstheorie doch dies voraus, dass sie nicht mit „unbewusstem" Seelischen sich abzugeben braucht. Zwar muss das „Projizieren" als ein „unbewusstes Wirken" der Seele verstanden werden, aber es liegt auch gar kein Widerspruch in der Behauptung, dass ein Bewusstsein unbewusst wirke, will sagen, dass die ursächliche Beziehung zwischen einer Bestimmtheit der Seele und einer Veränderung eines anderen Einzelwesens eben dieser Seele selber nicht bewusst sei. Aber freilich muss der Vertreter der Projektionstheorie die Dichtung unterlegen, dass die Empfindungen Einzelwesen und zwar gleichsam Fremdkörper in der Seele seien, die von ihr so schnell wie möglich in unbewusstem Wirken aus ihr in den Raum hinausgestossen werden.

Die Lokalisationstheorie ihrerseits behauptet nicht nur dieses unbewusste Wirken der Seele, sondern überdies auch eine unbewusste Bestimmtheitsbesonderheit der Seele, denn das der Empfindung angedichtete Lokalzeichen soll ja, nach eigener Aussage Lotzes, nicht, wie das Übrige der Empfindung, bewusst, sondern unbewusst sein, was eben der Seele als Bewusstsein geradezu widerspricht. Denn alles, was zur Bestimmtheit eines Bewusstseins gehört, muss Bewusstes sein, während allerdings eine ursächliche Beziehung zwischen einer Bewusstseinsbestimmtheit und der Veränderung eines anderen Einzelwesens bestehen kann, ohne dass sich die Seele dieses Wirkens bewusst ist, denn Wirken ist keine Bestimmtheit eines Einzelwesens.

Wenn man der besonderen Bedingung des Lokalisiertseins — wir dürfen niemals sagen des Lokalisiertwerdens — der Einzelempfindung nachgeht, so wird sie in dem physiologischen Vorgange, auf den Empfindung und Raum im Verein selber hinweisen, zu finden sein müssen. Soweit hat Lotze also das Richtige getroffen, wenn er auf ein „Lokalzeichen der Nervenerregung" zurückging; er nahm aber überdies ein ganz überflüssiges und dazu noch ganz unfassbares „Lokalzeichen der Empfindung" an, und wurde zu dieser Dichtung eben genötigt, weil er „Raum" nicht auch, wie „Empfindung", als ein

empirisches d. i. auf Physisches als seine wirkende Bedingung gestelltes Gegenständliches der Seele gelten lassen wollte.

Wir müssen unter allen Umständen in irgend welcher Besonderheit des einzelnen physiologischen Vorganges die besondere Bedingung dafür suchen, dass uns jede einzelne Empfindung „lokalisiert" erscheint und alle Empfindungen als mannigfaltiges Gegenständliches unseres Bewusstseins in ganz bestimmter Weise „im Raum geordnet" sind. Doch die Untersuchung dieser Lokalisation, der sogen. „Orientierung im Raum", ist Sache der psychologischen Physiologie, im Besonderen der Sinnesphysiologie.

§ 25.

Gleichzeitige Wahrnehmungen.

Das ursprüngliche gegenständliche Bewusstsein hat stets Raum und Empfindung in Einheit als sein Gegenständliches, und wir nennen diese ursprüngliche gegenständliche Einheit die Wahrnehmung, sowie die Bewusstseinsbestimmtheit, deren Besonderheit diese gegenständliche Einheit bildet, das Wahrnehmen. Wahrnehmungen, deren Empfindungen verschiedenen Empfindungskreisen angehören, können in ihrem besondern Raum gleich sein, also dass bei gleichzeitigen Reizen statt mehrerer Wahrnehmungen nur eine besondere Wahrnehmung auftritt, die einen besonderen Raum, aber verschiedene Empfindungen bietet. Gleichzeitige Wahrnehmungen, deren Empfindungen ein und demselben Kreise zugehören, sind stets in ihrem besonderen Raume verschieden, und wenn auch dieselben Reize gleichzeitig wirken, so bleibt das Ergebnis „so viel Empfindungen gleichen Kreises, so viel besondere Wahrnehmungen" dasselbe, wie wenn die Reize nacheinander wirken.

Insofern es sich um die Seele als gegenständliches Bewusstsein handelt, so ist zweifellos ursprüngliche Bestimmtheit diejenige, in der sie Raum und Empfindung in Einheit als Gegen-

ständliches hat. Wir nennen diese ursprüngliche gegenständliche Bestimmtheit das Wahrnehmen und die gegenständliche Einheit „Raum und Empfindung“ die Wahrnehmung. In jedem ihrer Augenblicke ist die menschliche Seele wahrnehmendes Bewusstsein, denn sie steht unter der stetigen Einwirkung von Physischem, das wir als die wirkende Bedingung unseres Wahrnehmens festgestellt haben.

Wäre das in dem einzelnen Augenblicke einwirkende Anschauliche immer nur eine einzelne Bestimmtheit eines Dinges, so würde die Seele in jedem Augenblicke nur ein einzelnes besonderes Gegenständliches als „Wahrnehmung“ haben. Wir wissen aber, dass stets mehrere Reize in einem und demselben Augenblicke für das menschliche Bewusstsein sich geltend machen. Wir wissen insbesondere, dass gleichzeitig mehrere ausserleibliche Reize verschiedener Art, der eine dieses, der andere jenes unserer Sinneswerkzeuge treffen und demnach gleichzeitig verschiedene Nervenerregungen und Gehirnzustände als Folge auftreten, ja dass sogar verschiedene Reize gleicher Art durch Vermittlung eines und desselben Sinneswerkzeuges verschiedene Wahrnehmungen desselben Empfindungs-Kreises in der Seele zugleich bewirken. Gesichtwahrnehmung und Geruchwahrnehmung, oder Gesichtwahrnehmung, Gehörwahrnehmung und noch andere Sinneswahrnehmung dazu, endlich auch verschiedene Gesicht- oder verschiedene Hautwahrnehmungen, ebenso verschiedene Geruch- oder verschiedene Geschmackwahrnehmungen u. s. f. können zugleich als Gegenständliches unseres Bewusstseins auftreten. Ich betone dabei, dass das Zugleichsein nicht etwa auf Empfindung allein in diesen Wahrnehmungen, sondern vielmehr auf die ganze ursprüngliche gegenständliche Einheit „Raum und Empfindung“, also auf die ganze Wahrnehmung geht.

Sofern wir nun die Wirkung, die jeder einzelne von mehreren Reizen, wenn er für sich allein auftritt, auf das Bewusstsein ausübt, als eine besondere Wahrnehmung fassen und dann die Summe dieser besonderen Wahrnehmungen aus den verschiedenen Reizen mit der Wirkung eben derselben Reize, wenn sie gleichzeitig auftreten, vergleichen, so zeigt sich keineswegs immer das vielleicht angesichts derselben Reize, früher und jetzt, erwartete Ergebnis, dass bei gleichzeitigem Wirken der

Reize die Seele eben dasselbe wahrnehme, was sie beim getrennten Wirken der Reize zusammengenommen als Gegenständliches hatte.

Dass freilich auch in vielen Fällen das Ergebnis einer solchen Vergleichung mit jener Erwartung stimmt, ist bekannt: sehe ich z. B. in einem Augenblick ein rotes Band, in einem anderen ein weisses, so werde ich, wenn dieselben Reize, von denen je einer in je einem Augenblicke früher allein sich geltend machte, jetzt gleichzeitig auf mich wirken, dieselben zwei besonderen Wahrnehmungen „rotes Band“ und „weisses Band“ zu gleicher Zeit haben.

Aber setzen wir einen anderen Fall: die Kuppel der brennenden Lampe, die vor mir steht. Ich sah in einem Augenblick ein weisses Ding und ich tastete in dem anderen Augenblicke ein warmes Ding, und jetzt, da dieselben Reize, die vorher in verschiedenen Augenblicken ihre Wirkung auf mich ausübten, gleichzeitig wirken, haben sie nicht wiederum die früheren zwei besonderen Einheiten von Raum und Empfindung d. i. zwei besondere Wahrnehmungen für mein Bewusstsein zur Folge; ich habe nicht eine weisse und eine warme Wahrnehmung, sondern eine weisse und warme Wahrnehmung; ich habe auf Grund jener Reize jetzt nicht zwei, sondern nur eine besondere Wahrnehmung, nur eine besondere Einheit von einem Raum und zwei Empfindungen. Worin ist dieser Unterschied bei ein und denselben Reizen in den beiden Fällen begründet?

An der Gleichzeitigkeit der Reize in diesem Augenblicke gegenüber der früheren zeitlichen Verschiedenheit derselben Reize kann es nicht liegen; sehen wir doch vielfach auf ein und dieselben Reize, wie wir an dem Beispiel der farbigen Bänder zeigten, in beiden Fällen ein und dieselbe Wirkung für das wahrnehmende Bewusstsein folgen und ganz dieselben Wahrnehmungen als Gegenständliches der Seele auftreten, ob die Reize nun zu verschiedenen Zeiten oder zu gleicher Zeit auf die Seele wirken.

Aber wenn nicht in der Gleichzeitigkeit, so mag vielleicht in der Verschiedenartigkeit jener Reize der Grund liegen, dass sie bei gleichzeitigem Wirken nur eine besondere Wahrnehmung mit mehreren völlig verschiedenen Empfindungen und einem und demselben Raum zur Folge haben. Indes mutet es uns schon

von vorneherein wunderlich an, wie gerade die Verschiedenartigkeit der Reize es begründen solle, dass bei ihrem gleichzeitigen Auftreten nur eine besondere Wahrnehmung die Folge sei, während doch gleichzeitig wirkenden Reizen gleicher Art, z. B. mehreren Augenreizen, stets mehrere besondere Wahrnehmungen folgen. Doch könnte uns dies nicht abhalten, den Tatsachen die Ehre zu geben und trotzdem den gesuchten Grund in der Verschiedenartigkeit gleichzeitig wirkender Reize zu finden, wenn sich bewahrheitete, dass in allen Fällen, wo verschiedenartige Reize gleichzeitig wirken, nur eine besondere Wahrnehmung mit einem besonderen Raum und mehreren völlig verschiedenen Empfindungen die Folge wäre. Haben wir, wenn verschiedenartige Reize zugleich auf uns einwirken und demzufolge sicherlich völlig verschiedene Empfindungen zugleich der Seele zufallen, diese verschiedenen Empfindungen stets nur in einer besonderen Wahrnehmung, also nur mit einem und demselben besonderen Raum in Einheit verknüpft? Unsere Erfahrung liefert uns Fälle täglich zu Hauf, in denen dies sich nicht zeigt. Farbe, Druck und Ton sind uns bekannt, sie bezeichnen drei völlig verschiedene Empfindungen. Ich habe diese, wenn ich z. B. zu gleicher Zeit ein weisses Papier sehe, einen Vogel singen höre und die harte Lehne meines Schreibstuhls anfasse. Diese drei Empfindungen erscheinen hier, obwohl sie völlig verschieden sind, nicht zu einer und derselben besonderen Wahrnehmung gehörig, sondern drei besondere Wahrnehmungen sind es, deren jede je eine dieser Empfindungen für sich in Anspruch nimmt.

Der eigentliche Grund für die in Frage stehende Verschiedenheit einer Wahrnehmung bei gleichzeitigen Reizen gegenüber einer Summe von Wahrnehmungen bei denselben Reizen, sofern sie ungleichzeitig wirken, ist im „Raum" zu suchen, wenn auch freilich Gleichzeitigkeit und Verschiedenartigkeit der Reize, wie wir schon hier bemerken wollen, die unentbehrlichen „Umstände" für die Möglichkeit der einen besonderen Wahrnehmung mit mehreren Empfindungen bildet.

Schauen wir auf den Raum, so finden wir, dass bei ungleichzeitigem Wirken der Reize die mehreren Wahrnehmungen zwar in ihrer Empfindung verschieden sein müssen, in ihrem Raum aber gleich sein, also einen und denselben Raum

aufweisen können: demselbigen besonderen Raum kann in dem einen dieser Augenblicke die eine (weiss), in dem anderen die andere Empfindung (warm) in Einheit verbunden sein. Die Selbigkeit des Raumes, der ja ebenso wie die Empfindungen auf die Reize — und zwar der Raum auf das Allgemeine der Reize (s. S. 191) — in jenen mehreren Wahrnehmungen gestellt ist, lässt uns verstehen, dass bei gleichzeitigem Wirken eben derselben Reize dem gegenständlichen Bewusstsein zwar wiederum mehrere verschiedene Empfindungen, aber doch nur ein besonderer Raum eigen ist, der mit jenen allen gleicherweise in Einheit verknüpft, jetzt nur in einer Wahrnehmung sich bietet. Es ist der eine und selbe besondere Raum jener mehreren besonderen Wahrnehmungen des früheren Falles, der in seiner Selbigkeit uns die Tatsache klarlegt, dass bei Gleichzeitigkeit der Reize mit der völligen Verschiedenheit der Empfindungen doch nur ein Raum als Gegenständliches der Seele auftritt.

Anhänger der subjektlosen Psychologie, die ja eben ihrem Grundsatz gemäss auch das, was wir als die Besonderheit der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit begreifen, die „Wahrnehmung", zu einem seelischen Einzelwesen umstempeln müssen, möchten geneigt sein, zur Erklärung dessen, dass in dem einen Fall mehrere besondere Wahrnehmungen, im anderen trotz der gleichen Reize nur eine besondere Wahrnehmung auftritt, ihre chemische Verschmelzungstheorie heranzuziehen. Sie behaupten, dass beim gleichzeitigen Wirken der Reize ganz ebenso wie bei ihrem ungleichzeitigen Wirken, eine der Anzahl der Reize genau entsprechende Mehrzahl von besonderen Wahrnehmungen zunächst gewirkt werde, die aber zu einer besonderen Wahrnehmung verschmelze, wobei wiederum die Einen die Verschmelzung unter der berüchtigten „Bewusstseinsschwelle in der Seele", die anderen, hierin besser beraten, „im Bewusstsein" vor sich gehen lassen wollen. Die Überflüssigkeit dieser Verschmelzungstheorie, die überdies ja auch in der Luft steht, leuchtet ohne Weiteres ein, aus der Tatsache des einen und selben besonderen Raumes bei gleichzeitigem Wirken der Reize, das eben nicht mehrere besondere Wahrnehmungen mit je einer Empfindung und je einem besonderen Raum, sondern nur eine besondere Wahrnehmung mit mehreren völlig verschiedenen Empfindungen und einem besonderen Raume als Gegenständliches der Seele zur Folge hat.

Die Tatsache der besonderen Wahrnehmung mit mehreren verschiedenartigen Empfindungen und einem besonderen Raum ist für die Entwickelung des menschlichen Bewusstseins von grundlegender Bedeutung, da sie es der denkenden Seele möglich macht, Gegenständliches ihres Wahrnehmens als jene Einheit, die wir das Einzelding nennen, zu haben: sie also, können wir sagen, erschliesst erst völlig dem menschlichen Bewusstsein das Tor der Dingwelt.

Bemerkenswert ist freilich, dass die eine auf mehrere Reize zugleich gestellte besondere Wahrnehmung stets völlig untereinander verschiedene Empfindungen aufweist; es gibt keine in dieser Weise bedingte Wahrnehmung, deren Empfindungen auch nur einem und demselben Kreise, geschweige denn einer und derselben Qualität oder gar einer und derselben Intensität angehörten.

Wir erwähnten schon, dass vielfach mehrere besondere Reize, mögen sie nun ungleichzeitig oder gleichzeitig auf die Seele wirken, in Summa stets ganz dasselbe Gegenständliche, nämlich mehrere besondere Wahrnehmungen der Seele, zur Folge haben. Man erinnere sich des Beispiels vom Sehen des roten und des weissen Bandes. Und wenn wir dem Grunde für diese Übereinstimmung in der Wirkung der Reize als ungleichzeitiger und gleichzeitiger nachgehen, so finden wir ihn wiederum im „Raum“ der Wahrnehmungen, da in diesen Fällen der besondere Raum der einzelnen besonderen Wahrnehmungen eben ein verschiedener ist. Im Zugleichsein solcher mehreren besonderen Wahrnehmungen tritt es zutage, dass wir unmittelbar durch die mehreren Reize auch die besonderen Räume und nicht nur die besonderen Empfindungen gewirkt bekommen.

Dass diese Mehrzahl von besonderen Räumen in einem Bewusstseinsaugenblick unmittelbar auf die physische Bedingung des Wahrnehmens gestellt sei und nicht etwa durch die Empfindungen des Wahrnehmenden erst vermittelt werde, liegt auf der Hand. Selbstverständlich ist es, dass mit jedem besonderen Raum einer Wahrnehmung auch eine besondere Empfindung in Einheit sich finde. Jede besondere Wahrnehmung ist ja Einheit von Raum und Empfindung. Aber wenn auch die besondere Empfindung die unentbehrliche Begleiterin jedes besonderen Raumes bildet, so ist sie doch nicht dessen Voraus-

setzung, die etwa den besonderen Raum als Gegenständliches unseres Bewusstseins erst zur Folge hätte.

Diejenigen Psychologen, die Raum nicht für eine ursprüngliche Besonderheit des gegenständlichen Bewusstseins ansehen und das Raumhaben der Seele erst auf Grund des Empfindens zu verstehen suchen, werden auch einer Tatsache niemals gerecht werden können, die meines Erachtens deutlich dafür spricht, dass Raum ebenso ursprüngliches Gegenständliches wie Empfindung sei und ebenso unmittelbar mit demselben physiologischen Vorgang, der die Empfindung bedingt, ursächlich zusammenhänge. Einige Beispiele dieser Tatsache seien angeführt:

Wenn ich meine beiden Zeigefinger in ein Gefäss mit warmem Wasser tauche, so kann es geschehen, dass ich gleichzeitig zwei besondere Wahrnehmungen, die aber in der Empfindung völlig gleich sind, habe. Ferner, wenn ich zwei gleichgestimmte Glocken desselben Metalls, von denen die eine links, die andere rechts von mir hängt, zu gleicher Zeit anschlagen lasse, so habe ich gleichzeitig zwei besondere Wahrnehmungen, die aber in der Empfindung völlig gleich sind. In beiden Fällen hat also jede der gleichzeitigen, in der Empfindung gleichen Wahrnehmungen einen besonderen Raum aufzuweisen.

Wäre der unmittelbare Grund der besonderen Räume, die in den gleichzeitigen besonderen Wahrnehmungen vorliegen, nicht in dem physiologischen Vorgange, sondern in der Empfindung der Seele zu suchen, so müsste es unmöglich sein, dass die Seele in den soeben angeführten Beispielen zwei besondere Wahrnehmungen hätte. Da die Empfindung als solche in jedem der Beispiele nur eine und ein und dieselbe ist, so müsste die Seele, wenn aus Empfindung Raum erst hervorginge, nicht zwei, sondern nur eine besondere Wahrnehmung als Einheit von Empfindung und Raum haben, denn dasselbe (Empfindung) kann immer nur dasselbe (Raum) hervorrufen. Die Tatsachen aber reden anders und legen demnach klares Zeugnis dafür ab, dass Raumhaben in unmittelbarer ursächlicher Beziehung allein zu dem physiologischen Vorgange steht, Raum selbst also ursprüngliche Bestimmtheitsbesonderheit des gegenständlichen Bewusstseins sei, gerade wie die Empfindung.

Nun wird es uns auch verständlich, dass die Tatsache einer

Mehrzahl gleichzeitiger besonderer Wahrnehmungen der Seele nicht davon abhängig ist, wie die den besonderen Räumen stets in Einheit verknüpften Empfindungen zueinander stehen, ob sie verschiedenen oder gleichen Kreises, verschiedener oder gleicher Qualität, verschiedener oder gleicher Intensität seien; die Mehrzahl besonderer Wahrnehmungen zu gleicher Zeit fordert nur, dass überhaupt mit jedem besonderen Raume eine Empfindung, einerlei welche, in Einheit besonders verknüpft sei.

Auch diese Tatsache, dass in einem und demselben Augenblicke eine Mehrzahl besonderer Wahrnehmungen oder Einheiten von Raum und Empfindung als Besonderheit der gegenständlichen Bestimmtheit unserer Seele auftritt, ist für die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins von grosser Wichtigkeit, da sie der denkenden Seele ermöglicht, Gegenständliches der Wahrnehmung im Aussereinander zu haben, womit sich dem menschlichen Bewusstsein eben das Mannigfaltige der Welt „im Raum lokalisiert" bietet.

B. Das Vorstellen der Seele.

§ 26.

Vorstellen und Wiederholen.

Das Vorstellen ist zwar ebenso, wie das Wahrnehmen, eine gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins, aber doch nicht, wie das Wahrnehmen, eine ursprüngliche. Das Vorstellen der Seele ist freilich auch durch physische Vorgänge bedingt, aber nicht durch sie allein, sondern auch durch vorausgehendes Seelisches des Einzelwesens, das vorstellt, es ist also eine sowohl physisch als auch psychisch bedingte gegenständliche Bestimmtheit der Seele.

Das Vorstellen ist zwar ebenso, wie das Wiederholen, ein Wiederhaben von früher Gehabtem, aber doch nicht, gleich dem Wiederholen, ein solches Haben von früher Gehabtem, das unter denselben Bedingungen, wie das frühere Haben, eintritt.

Obwohl das Vorstellen eine gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit, Vorstellung also Gegenständliches der Seele ist, so zeigt sich Vorstellen doch keineswegs auf früher gehabtes Gegenständliches beschränkt, vielmehr fällt in seinen möglichen Bereich Alles, was das Bewusstsein jemals früher hatte, also Alles, dessen die Seele sich früher einmal bewusst gewesen ist.

Das Vorstellen kennzeichnet sich gegenüber dem Wiederholen vor Allem auch dadurch als ein besonderes Wiederhaben, dass zu seiner notwendigen Voraussetzung ein früheres Haben gehört, während das Haben, das die Seele im Wiederholen zeigt, selber als solches gar nicht von der Tatsache eines früheren Habens abhängig ist.

Wir gebrauchen das Wort „Vorstellen" in dem Sinne, dass es eine besondere gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit gegenüber jener, die wir Wahrnehmen genannt haben, bezeichnet. Die Herbartische Psychologie verwendet das Wort „Vorstellung" zur Bezeichnung des gesamten Gegenständlichen unseres Bewusstseins, von ihr wird demnach auch das, was wir „Wahrnehmung" nennen, „Vorstellung" genannt.

Wer in dieser Weise „Vorstellung" und „Gegenständliches der Seele" als gleichdeutige Worte setzt, hat für diejenige gegenständliche Bestimmtheit, die wir in ihrer Besonderheit von dem Wahrnehmen, jener durch „Reiz — Nervenerregung — Gehirnzustand" gewirkten Bestimmtheit der Seele, unterscheiden und als das „Vorstellen" der Seele bezeichnen, nach einem anderen Worte sich umzusehen.

Wir hören demgemäss auch „Vorstellen" (in unserem Sinn) die Reproduktion der „Vorstellung" (im Herbartischen Sinn) nennen. Abgesehen von inneren Gründen, die es uns verwehren, dieses Wort „Reproduktion" aufzunehmen — die folgende Untersuchung wird dies klarlegen — erscheint uns schon deshalb die Einführung dieser Bezeichnung nicht angebracht, weil unser Sprachgebrauch in den Worten „Gegenständliches" sowie „Wahrnehmung und Vorstellung" schon die ausreichenden Mittel zur Bezeichnung des in Frage kommenden Seelischen bietet.

Da die ursprüngliche gegenständliche Bestimmtheit der Seele, das „Wahrnehmen“, stets Raumhaben und Empfinden zugleich ist, so hat die Seele in der „Wahrnehmung“ immer auch Raum.

Vieles von dem Gegenständlichen des vorstellenden Bewusstseins nun zeigt ebenfalls Raum, so dass sich hieraus schon ergibt, wie erfolglos das Unternehmen sein werde, das aus der blossen Betrachtung des Gegenständlichen jener zwei Bestimmtheiten „Wahrnehmen und Vorstellen“ ein allgemein gültiges Unterscheidungsmerkmal des Wahrnehmens gegen das Vorstellen gewinnen möchte.

Wir haben erkannt (s. S. 145), dass nur aus der Heranziehung des die einzelne Bestimmtheit bedingenden Vorausgehenden die beiden seelischen Bestimmtheiten „Wahrnehmen“ und „Vorstellen“ allgemeingültig als zwei besondere Bewusstseinsbestimmtheiten festzustellen seien. Demgemäss konnten wir auch erklären, dass Wahrnehmen eine „ursprüngliche“ Bewusstseinsbestimmtheit, Wahrnehmung „ursprüngliches“ Gegenständliches des Bewusstseins sei d. h. dass man die besondere Bedingung des Wahrnehmens nur im Physischen und zwar in „Reiz—Nerven—Gehirnzustand“, nicht aber irgendwie im Psychischen mitzusuchen habe. Vorstellen weist unter seinem notwendigen Vorausgehenden wenigstens niemals „Reiz—Nervenerregung“, wie das Wahrnehmen“, auf, wenn auch seine wirkende Bedingung gleicherweise, wie die des Wahrnehmens, Gehirnzustand ist.

Da „Reiz — Nervenerregung“ in der vorausgehenden Bedingung des Vorstellens fehlt, so ist dieses gegenüber dem Wahrnehmen als einer anderen gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit für uns zwar schon dadurch als besondere Bestimmtheit der Seele festgelegt, zumal wir ausser „Wahrnehmung“ und „Vorstellung“ nicht noch ein drittes besonderes Gegenständliches unserer Seele kennen; indes müssen wir uns doch angelegen sein lassen, noch aufzuzeigen, was denn beim Vorstellen an Stelle von „Reiz—Nervenerregung“, die sich in der Bedingung des Wahrnehmens finden, als besondere Bedingung ausser dem Gehirnzustand, der ja eine dem Wahrnehmen und dem Vorstellen gemeinsame Bedingung ist, zu finden sei.

Vergleichen wir ein Gegenständliches des vorstellenden Bewusstseins mit einer Besonderheit früherer Bestimmtheiten der Seele, so erweist es sich als ein Wiedergehabtes, das Vor-

stellen also als ein Wiederhaben dessen, was der Seele früher einmal irgendwie schon eigen gewesen ist. Sehen wir uns aber weiter um, so erkennen wir, dass doch nicht jedes Wiederhaben der Seele ein Vorstellen sei. Wenn wir das, was wir früher einmal wahrnahmen, jetzt wiederum wahrnehmen, oder eine Lust, die wir früher hatten, jetzt wiederum haben, so werden wir auch hier von einem Wiederhaben dessen, was wir schon früher einmal hatten, jedoch nicht von Vorstellen, sondern von *Wiederholen* reden. In dem „Wiederholen“ aber bringen wir ein Haben zum Ausdruck, das auf ein und derselben Bedingungsreihe steht, die auch das frühere Haben aufwies.

Ein Anderes ist es, ein Gegenständliches oder ein Zuständliches, z. B. eine Lust, wiederholen, ein Anderes, sie vorstellen, wenngleich beides, das Wiederholen und Vorstellen ein Wiederhaben von früher Gehabtem bedeutet, nur mit dem Unterschied, dass das Wiederholen auf derselben Bedingungsreihe, wie das frühere Haben, das Vorstellen auf einer zum Teil anderen Bedingungsreihe als das frühere Haben ruht.

Vorstellen ist demnach *nicht* ein Wiederhaben im Sinne des *Wiederholens*; wäre es ein Wiederholen, so könnte Vorstellen, da es zweifellos eine gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins und alles *ursprüngliche* Gegenständliche doch „Wahrnehmung“ ist, immer nur ein *wiederholtes Wahrnehmen* sein; es wäre dann in allen Fällen selber ein Wahrnehmen, das nur als ein „Vorstellen“ d. i. wiederholtes Wahrnehmen oder Wiederhaben bezeichnet würde im Hinblick auf ein anderes früheres „Wahrnehmen“, in dem die Seele schon eben dasselbe Gegenständliche hatte.

Wir kennen aber ein gegenständlich *Wiederhaben* nicht nur von früherem Gegenständlichen des Bewusstseins, sondern z. B. auch von früherem *Zuständlichen*, also von einer Lust und von einer Unlust. Wenn wir Lust *vorstellen* d. i. also *gegenständlich wiederhaben*, so kann ersichtlich von *Wiederholen* hier nicht die Rede sein, denn *nicht ein zuständlich* Wiederhaben früherer Lust liegt vor, sondern ein *gegenständlich* Wiederhaben d. i. eben ein *Vorstellen* von Lust oder Unlust, und die so *vorstellende* Seele hat nicht *Lust oder Unlust*, sondern eben *Lustvorstellung* oder *Unlustvorstellung*; sie hat also in solchem Falle

nicht Zuständliches, sondern Gegenständliches des Bewusstseins zur Bestimmtheitsbesonderheit.

Das Gegenständlichsein des früher Gehabten im Vorstellen ist augenscheinlich also garnicht davon abhängig und fordert nicht etwa, dass das früher Gehabte selber schon dem gegenständlichen Bewusstsein zugehörte, früher also Gegenständliches der Seele war, denn sonst würde es ja gar nicht möglich sein, Lust oder Unlust vorzustellen. Das ist vielmehr die Eigentümlichkeit der Bewusstseinsbestimmtheit „Vorstellen“ als eines Wiederhabens von früher Gehabtem, die wir nun einfach feststellen können, dass die Seele, wann immer sie vorstellt, früher Gehabtes, wie es auch früher von ihr gehabt sei, gegenständlich wiederhabe. Wir nennen darum vor Allem das Vorstellen eine gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit.

Die Wahrheit, dass Vorstellen nicht ein Wiederholen sei, lässt sich leicht aus der Erfahrung bestätigen, die uns lehrt, dass wir in unserem Vorstellen nicht ausschliesslich Anschauliches haben, was eben, wenn Vorstellen ein Wiederholen wäre, der Fall sein müsste, indem „wiederholtes“ Gegenständliches selbstverständlich auch früher nur Gegenständliches gewesen sein kann. Wer kann aber wohl Lust oder Unlust als Gegenständliches begreifen und demnach behaupten wollen, dass er in der Lust- oder Unlustvorstellung Gegenständliches wiederhabe?

Wir müssen uns aber im Besonderen sorglich hüten, in der Psychologie die Begriffe Anschauliches und „Gegenständliches“ zusammenzuwerfen. Freilich muss das Anschauliche auch Gegenständliches der Seele sein, sie kann es schon darum nur als ein „Anderes“ haben, weil sie selber Nichtanschauliches ist. Aber Gegenständliches der Seele ist keineswegs nur das Anschauliche; haben wir doch das Nichtanschauliche, was wir als die „anderen“ Seelen und als „anderes“ Seelenleben begreifen, sowie das Nichtanschauliche, das wir von dem hinter uns liegenden eigenen Seelenleben jetzt wiederhaben, als „Anderes“ auch nur gegenständlich und zwar eben nur im Vorstellen. Nicht also im Anschaulichsein liegt das Gegenständlichsein des Vorgestellten verankert, sondern nur im „Anderssein“, und es ist eine Verirrung zu meinen, vorstellen d. i. gegenständlich wiederhaben lasse sich nur Anschauliches unserer Welt.

Allerdings bedeutet alles ursprüngliche Gegenständliche d. i. alle Einheit von „Raum und Empfindung“ oder alle Wahrnehmung ausnahmslos Anschauliches. Das Vorstellen aber, obwohl es gegenständliche Bestimmtheit wie das Wahrnehmen ist, zeigt sich in seinem Gegenständlichen keineswegs auf früher gegebenes Anschauliches beschränkt, sondern es reicht so weit wie das Bewusstsein selbst und umfasst daher ausser dem Anschaulichen auch all das Nichtanschauliche, dass der Seele irgendwie jemals früher eigen gewesen ist.

Vorstellen, sagten wir, sei zwar ein Wiederhaben, jedoch nicht ein Wiederholen; dies geht besonders daraus hervor, dass für jedes Vorstellen ein früheres Haben notwendige Voraussetzung ist.

Dieses frühere Haben der Seele ist also eine Bedingung für die Möglichkeit des Wiederhabens als Vorstellens. Anders steht es mit dem Wiederholen, denn die Seele würde das, was sie z. B. in einem wiederholten Wahrnehmen gegenständlich hat, ganz ebenso haben, auch wenn sie es früher nicht schon einmal gehabt hätte; für das Haben, das zwar ein Wiederholen im Blick auf ein früheres Haben genannt wird, ist also dieses frühere Haben von gar keiner bedingenden Bedeutung, es muss als ganz dieselbe besondere Bewusstseinsbestimmtheit eintreten, auch wenn ein früheres gleiches Haben grade für diese Seele nicht voraufgegangen wäre.

§ 27.

Der verharrende Gehirnzustand.

Ist Vorstellen auch nicht ein Wiederholen, so bedeutet es doch zweifellos ein Wiederhaben und zwar ein gegenständlich Wiederhaben dessen, was das Bewusstsein irgendwie früher einmal gehabt hat. Alles, was einmal Besonderheit ihrer Bestimmtheit war, kann der vorstellenden Seele Gegenständliches sein, mag es nun Anschauliches oder Nichtanschauliches bedeuten.

Weil Vorstellen ein Wiederhaben ist, so muss jeder Einzelfall des Vorstellens in seiner vorausgehenden besonderen Be-

dingung Gleiches mit der besonderen Bedingung des früheren Habens aufweisen, wenn anders Vorstellen als ein Wiederhaben verständlich sein soll. Die unmittelbare besondere Bedingung jeglicher besonderen Bewusstseinsbestimmtheit ist aber Gehirnzustand. Also wird auch Vorstellen seine unmittelbare Bedingung in einem Gehirnzustande haben, und zwar muss dieser mit demjenigen, der das frühere Haben bedingte, gleich sein, da Vorstellen als seine Besonderheit dem Bewusstsein gegenständlich wieder bietet, was die Seele früher in irgend einer Besonderheit, sei es des Wahrnehmens, sei es einer anderen Bewusstseinsbestimmtheit, besass.

Solche in jedem einzelnen Falle notwendige Gleichheit des bedingenden Gehirnzustandes mit einem früheren unseres Gehirns und im Besonderen des Gehirnteiles, der seinerseits die wirkende Bedingung der seelischen Bestimmtheit war, deren Besonderheit das vorstellende Bewusstsein gegenständlich wiederhat — eine solche Gleichheit ist, soll sie nicht dem Zufall überlassen sein, nur verständlich, wenn zwischen dem „früheren“ und dem „späteren“ Gehirnzustande ein anderer Zustand desselben Gehirnteiles verharrt und somit die Möglichkeit gibt, dass unter bestimmten besonderen Bedingungen ein späterer Gehirnzustand ihm folgen muss, der dem früheren Gehirnzustande gleich ist und daher das Wiederhaben, das wir „Vorstellen“ benennen, bewirken kann.

Dieser verharrende Gehirnzustand ist die notwendige physische Bedingung für die Möglichkeit des Vorstellens. Wer ihn nicht anerkennt und das Vorstellen etwa auf „psychische“ Bedingungen allein gestellt wissen möchte, sieht sich immerhin genötigt, anstatt des verharrenden Gehirnzustandes zwischen den beiden anderen, dem das ursprüngliche Haben bedingenden früheren und dem das Vorstellen des früher Gehabten bedingenden späteren Gehirnzustande, ein verharrendes Seelisches zwischen dem früheren Haben und dem Vorstellen einzuschieben. Man

spricht in der Tat gerne von dem verharrendem Seelischen als einem „unter der Schwelle des Bewusstseins befindlichen Seelischen“ in der Seele, oder als einer „Spur“, einem „Residuum“, einer „Disposition“ in der Seele, auf alle Fällen immer von einem „in der Seele verharrenden Unbewussten“: womit freilich diese Erklärungsversuche des Vorstellens sich selbst schon das Urteil gesprochen haben.

Wiederhaben ist nur zu verstehen, wenn die als Wiederhaben bezeichnete besondere Bestimmtheit in ihrer besonderen oder wirkenden Bedingung dasselbe aufweist, wie die Bedingung des früheren Habens bot, in bezug auf das jene besondere Bestimmtheit eben ein „Wiederhaben“ heisst. Das Wiederholen zeigt aber als Wiederhaben mit dem früheren Haben nicht nur Gleiches als ihre wirkende Bedingung, sondern auch völlig ein und dieselbe Bedingungsreihe mit der des früheren Habens auf. Nicht ebenso steht es beim Vorstellen, wenn dieses auch an Gleichheit in seiner wirkenden Bedingung mit der des früheren Habens nichts nachlässt.

Die besondere oder wirkende Bedingung, um die es sich handelt, ist Gehirnzustand; Vorstellen hat, wie jede andere Bestimmtheit der Seele auch zur wirkenden Bedingung in jedem einzelnen Fall einen Gehirnzustand. Dieser also muss beim Vorstellen mit dem das frühere Haben bedingenden Gehirnzustande gleich sein. Ob es jemals dem Anatomen und Physiologen gelingen wird, den Gehirnzustand, der eine besondere Bewusstseinsbestimmtheit bedingt, in seiner Besonderheit zu erkennen, wer weiss es? Gegenwärtig steht die Wissenschaft eben dieser Angelegenheit noch stumm gegenüber, und so lässt sich auch von dem unser Vorstellen bewirkenden Gehirnzustande nur sagen, dass er jenem das frühere Haben bedingenden Gehirnzustande gleich sein müsse, um die wirkende Bedingung für eine Bestimmtheit sein zu können, in der die Seele das früher Gehabte wiederhat.

Da aber zwischen dem Gehirnzustande des Vorstellens und dem des früheren Habens der Seele immer ein Zeitraum liegt,

in dem der das Vorstellen wirkende Gehirnzustand noch nicht und der das frühere Haben wirkende Gehirnzustand nicht mehr besteht, und da ferner nicht ein und dieselbe Bedingungsreihe für den Gehirnzustand des Vorstellens wie für den des früheren Habens bestehen darf, — denn Vorstellen ist doch kein Wiederholen — so muss als zeitliches Bindeglied zwischen den beiden Gehirnzuständen noch ein dritter angenommen werden, der dem früheren, auf den er folgt, in seiner Art gleicht und deshalb dem späteren Gehirnzustande, der das Wiederhaben in der Vorstellung wirkt, das Gleichsein mit dem das frühere Haben wirkenden Gehirnzustande vermittelt.

Diesen zwischen dem Nichtmehrsein des früheren Gehirnzustandes und dem Nochnichtsein des Gehirnzustandes, der das Vorstellen bewirkt, sich einfügenden nennen wir den verharrenden Gehirnzustand. Wir nehmen an, dass der das frühere Haben bewirkende Gehirnzustand einen zwar gleichartigen, aber dem Grade nach schwächeren gewichen sei, der nun als Bestimmtheit des besonderen Gehirnteils oder der Gehirnzelle solange dauert, bis er selbst auf Grund bestimmter Einwirkungen auf diesen Hirnteil einen zwar gleichartigen, aber dem Grade nach stärkeren und zwar mit jenem früheren Gehirnzustande völlig gleichen Gehirnzustand, der dann das Vorstellen wirkt, wiederum Platz macht. Wir reden hier der Kürze halber nur von einem Gehirnzustande, der das Bindeglied zwischen dem „früheren“ und „späteren“ Zustande des betreffenden Gehirnteils bilde; in Wirklichkeit wird wohl dieses Bindeglied aus einer Reihe von Gehirnzuständen bestehen, die allesamt mit jenem „früheren“ gleichartig, aber, je weiter sie zeitlich von ihm entfernt auftreten, um so schwächere Gehirnzustände sind. Beim „Gedächtnis“ kommen wir hierauf zurück.

Dieser „verharrende“ Gehirnzustand bedeutet nun im Besonderen die grundlegende Bedingung für den das Vorstellen wirkenden Gehirnzustand; denn es ist eine besondere Bestimmtheit desjenigen Gehirnteils, der durch das Einwirken von (es bleibe hier noch dahingestellt) Physischem oder Psychischem auf Grund dieses seines verharrenden Zustandes in jenen neuen, aber dem „früheren“ gleichen Zustand, nämlich den Gehirnzustand des Vorstellens, gerät.

So haben wir auch zur Erklärung des einzelnen Vorstellens

als dessen notwendige Voraussetzung eine dreigliedrige Kette von Bedingungen festzustellen, wie wir schon eine als eine notwendige Voraussetzung für das Wahrnehmen kennen gelernt haben; nur unterscheidet sie sich dadurch, dass ihre Glieder aufeinander folgende Bestimmtheiten eines und desselben anschaulichen Einzelwesens, eines „Gehirnteils", sind, während beim Wahrnehmen Reiz, Nervenerregung, Gehirnzustand sich auf drei verschiedene anschauliche Einzelwesen verteilen.

Von den drei für das einzelne Vorstellen in Betracht kommenden aufeinander folgenden Zuständen des besonderen Gehirnteils bildet die erste demnach immer die grundlegende Bedingung des zweiten und die zweite, wie wir schon bemerkten, die grundlegende Bedingung des dritten Zustandes.

Von besonderer Bedeutung für die Klarlegung des Vorstellens ist nun noch die Beantwortung der Frage, was denn die wirkende Bedingung jenes dritten, das Vorstellen unmittelbar bedingenden d. i. wirkenden Gehirnzustandes sei, dessen grundlegende Bedingung ja jener „verharrende" Gehirnzustand bildet. Doch ehe wir uns dieser Frage zuwenden, seien noch die Versuche geprüft, die für das verharrende Bindeglied zwischen dem früheren Haben und dem späteren Wiederhaben (Vorstellen) nicht einen verharrenden Gehirnzustand, sondern ein Verharrendes in der Seele selbst ansetzen.

Dass ein Verharrendes als zeitlich ununterbrochene Brücke und Verbindung zwischen früherem Haben und Vorstellen bestehen müsse, wird allgemein anerkannt. Ohne solches Verharrendes am Menschen erscheint in der Tat jedes Wiederhaben in der Vorstellung als reiner Zufall d. i. als unerklärbares Ereignis. Anstatt des von uns angenommenen verharrenden Gehirnzustandes im Menschen ist von Alters her ein in seiner Seele selbst Verharrendes angesetzt. Wie aber lässt sich solch verharrendes Seelisches begreifen, und sei es auch nur so weit bestimmt, wie wir den verharrenden Gehirnzustand zu fassen vermögen?

Versuche, die Behauptung des verharrenden Seelischen klar zu machen, sind vielfach angestellt. Bei ihrer Prüfung sei zunächst darauf besonders hingewiesen, dass die psychologischen Versuche, das Vorstellen auf ein verharrendes Seelisches zu gründen, allesamt der Verwechslung von Gegenständ-

lichsein und Anschaulichsein sich schuldig machen und demzufolge das Vorstellen, diese gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins, auf das Wiederhaben von Anschaulichem beschränkt sein lassen. Wenn sie vom Vorstellen handeln, so sehen sie daher nur auf dasjenige Vorstellen, das ein Wiederhaben von Anschaulichem ist. Lustvorstellung und Anderes finden wir demzufolge von ihnen verneint, sie kennen eben nur von dem ursprünglichen Gegenständlichen des Bewusstseins für die Seele die Möglichkeit des Wiederhabens in der Vorstellung.

Diese Psychologen nehmen nun an, das Gegenständliche, das die Seele im Wahrnehmen hat, bleibe irgendwie in der Seele, auch wenn diese nicht mehr wahrnehme. Wie aber ist es zu fassen, dass das, was als Wahrnehmung in der Seele war, in der Seele verharre, wenn die Wahrnehmung nicht mehr ist? Dass es der Seele, die es noch weiter haben soll, nicht mehr bewusst sei, wird rückhaltlos eingeräumt; es sei, heisst es, in der Seele „unter die Schwelle des Bewusstseins gesunken“ und verharre in der Seele nunmehr als „Unbewusstes“, bis es, durch günstige Umstände unterstützt, „über die Schwelle des Bewusstseins“ emporsteige zum Vorgestelltwerden.

Damit scheint in der Tat auf die einfachste Weise die Frage des Vorstellens als eines Wiederhabens, auch zugleich in seinem Unterschied zu dem Wiederholen, gelöst. Wenn ein Wortspiel gestattet ist, so möchte ich sagen, diese Lösung der Frage behaupte, Vorstellen sei nicht ein Wiederholen, sondern ein Wiederholen und zwar genauer ein Wiederheraufholen aus dem Seelenkeller des Unbewusstseins! Darum hören wir auch mit Vorliebe vom Vorstellen als einer „Reproduktion“ reden, weil man sich in der Anschauung bewegt, dass im Vorstellen ein Wiederholen des Seelischen aus dem Unbewusstsein „ins Bewusstsein“ vorliege. Fragen wir, woher denn das früher im Bewusstsein Gehabte wiederholen, so lautet eben die Antwort: „Aus der Seele selbst“! Und fragen wir weiter, wie etwas in der Seele sein und daher aus ihr herausgeholt werden könne, was doch nicht „im Bewusstsein“ ist, so kommt die Antwort, es gebe ausser Bewusstem auch „Unbewusstes“ in der Seele, und zu dem unbewussten Seelischen gehöre jenes „verharrende“ Seelische, das eben die geforderte „grundlegende“ Bedingung für die Vorstellung bilden müsste.

So langt also dieser Versuch bei der Behauptung von „Unbewusstem in der Seele“ an, und für ihn besteht nicht der Satz: Was nicht im menschlichen Bewusstsein ist, das ist auch nicht in der menschlichen Seele.

Auch wir kennen freilich Unbewusstes, aber nicht „in der menschlichen Seele“, nicht „im menschlichen Bewusstsein“, sondern „ausser der menschlichen Seele“, „ausser dem menschlichen Bewusstsein“; dies Unbewusste ist eben das Anschauliche unserer Welt, die Dingwelt. Aber Unbewusstes in diesem Sinne (= Nichtbewusstsein und Nichtseelisches) meint man nicht, wenn hier zur Erklärung des Vorstellens verharrendes Unbewusstes „in der Seele“ herangeholt wird, denn sonst würde man mit unserer Annahme des verharrenden Gehirnzustandes sich einverstanden erklären können, der allerdings Unbewusstes, aber freilich „ausser der Seele“, also etwas Nichtseelisches ist.

Dass Seele und Seelenleben von sich aus das Wort von „unbewusstem Seelischen“ nicht aufdrängen, ist klar. Wie mag man denn zu diesem Unbegriff bei der Frage des Vorstellens gekommen sein? Als grundlegende Irrung tritt uns auch hier die Verwechselung des psychologischen Begriffes „Gegenständliches“ mit dem ontologischen oder erkenntnistheoretischen Begriffe „Anschauliches“ entgegen. Weil nun Wahrnehmung, dieses Gegenständliche der Seele, unter den Begriff des „Anschaulichen“ gebracht und damit der Wahrnehmung (= Gegenständliches) die Wahrnehmung (= Anschauliches) untergeschoben wird, so stellt sich von selbst die Auffassung ein, dass die in die Seele einziehenden „Wahrnehmungen“ selber Einzelwesen seien, die nach Massgabe der anschaulichen Einzelwesen unserer Welt sich in der Seele bewegen, wie die Dinge im Weltraum, und sich in dem Seelenraum zusammenfinden, drängen und stossen, indem nur die „gewichtigsten“ „über der Schwelle des Bewusstseins“ sich halten können, während die übrigen „unter die Schwelle des Bewusstseins“ in den Seelenkeller des „Unbewusstseins“ hinabgestossen werden.

Schon vielfach haben wir auf den Fehlgriff in der Psychologie hinweisen müssen, der in einer Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit, nämlich in der „Empfindung“ ein Einzelwesen fasst; auch er beruht auf dem Grundirrtum, der Psychologisches

und Erkenntnistheoretisches durcheinander mischt, der „Gegenständliches der Seele" und „Anschauliches unserer Welt" für Wechselbegriffe hält, trotz der sonnenklaren Tatsache, dass die Seele auch Nichtanschauliches unserer Welt gegenständlich haben kann, nämlich in der Vorstellung. Wie der Empfindung, so ergeht es bei vielen Psychologen auch der Wahrnehmung und der Vorstellung. Man lese nur Darstellungen der Psychologie, selbst ganz neuesten Datums, wie springen uns da als seelische „Atome" die Empfindungen und als seelische „Molekel" die aus ihnen zusammengesetzten angeblichen Einzelwesen, die „Wahrnehmungen und Vorstellungen" lustig entgegen. Als ob unsere Seele so etwas in Wahrheit aufwiese! Fragen wir unser Seelenleben, so sagt es uns, dass jene vermeintlichen Veränderlichen oder Einzelwesen in der Seele, die „Empfindung", die „Wahrnehmung" und die „Vorstellung" zwar „in der Seele", aber doch nichts weiter als Besonderheit der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit der Seele seien.

An der Umdichtung der Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele zu Einzelwesen in der Seele, zu besonderen Seelchen, krankt die heutige Psychologie schwer. Von ihr müssen wir in erster Linie uns freihalten, wenn auch, was nicht verschwiegen werden soll, viele fachwissenschaftliche Einzeluntersuchungen in der Psychologie immerhin durch die Annahme nicht weiter geschädigt und beeinträchtigt werden, dass Empfindung und Wahrnehmung und Vorstellung seelische Atome und Atomgruppen seien. Aber diese Erfahrung gibt jener Annahme selbst doch noch kein Bürgerrecht in der Psychologie, zumal eben dieselben Einzeluntersuchungen auch durchaus keine Einbusse erleiden, wenn man der richtigen Auffassung von jenem Seelischen huldigt, nach der eben Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung Bestimmtheitsbesonderheiten des gegenständlichen Bewusstseins sind.

Wer aber diese Bestimmtheitsbesonderheiten für Einzelwesen in der Seele hält, der kann allerdings, um sie nun auch in entsprechender Weise „in der Seele" untergebracht zu denken, nicht umhin, die Seele selbst für eine Art Unterkunftsraum anzusehen, in dem jene angeblichen Einzelwesen in buntem Leben sich zusammen finden. Ist aber nur erst die Seele selbst zu einer

Art Raumwesen umgedichtet, so erscheint wiederum die Behauptung von „Unbewusstem in der Seele“ nicht mehr so ungeheuerlich, denn im Raum finden wir gerade das Unbewusste d. i. das Anschauliche unserer Welt. Gelten nun die Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen für Einzelwesen in dem Seelenraum, so kann es nunmehr nicht wunder nehmen, dass sie zwar als „Gegenständliches“, will hier sagen als Anschauliches unserer Welt, dem einzelnen „Bewusstsein“ zu Zeiten entzogen seien, aber doch in dem Seelenraum noch irgendwo weiter bestehen können.

Da jedoch unsere Seele in Wahrheit nichtanschauliches Einzelwesen ist und demgemäss nur als Bewusstsein begriffen werden kann, so muss „Alles“, was „in ihr“ besteht, selbstverständlich Bewusstes sein. „Unbewusstes in der Seele“ erscheint uns als ein offenbarer Widerspruch, und darum ist der Versuch, ein verharrendes „unbewusstes“ Gegenständliches in der Seele zur Erklärung des Vorstellens einzuführen, wertlos und ohne allen Sinn. Gegenständliches der Seele ist allemal Gegenständliches des Bewusstseins, und ebenso sinnlos wie „nichtseelisches“ Gegenständliches der Seele und nicht minder „unseelische Vorstellung“ erweist sich das Wort von „unbewusstem Gegenständlichen“, also auch von „unbewusster Vorstellung“. Das Bewusstsein ist ja ebensowenig wie die Seele als eine Besonderheit irgendwelcher Bestimmtheit in unserer Welt zu begreifen, und darum eben wissen wir mit dem Worte „unbewusstes Vorstellen“, „unbewusstes Denken“ u. s. f. keinen Sinn zu verbinden. Denn Bewusstsein lässt sich ebenso, wie die Seele, nur als Einzelwesen klar begreifen, das natürlich seinerseits besondere Bestimmtheiten und demnach auch Besonderheiten seiner Bestimmtheiten aufzuweisen hat: jene sind z. B. das Wahrnehmen und das Vorstellen, diese die Wahrnehmungen und die Vorstellungen.

Man hat, um doch das Wort vom Unbewussten für die Psychologie zu retten, zugleich aber auch dem offenbaren Widerspruche des „verharrenden unbewussten Gegenständlichen in der Seele“ zu entgehen, mit dem vom früheren Haben her in der Seele Verharrenden nur das Bestehen einer Möglichkeit, früheres Gegenständliches der Seele in der Vorstellung wiederzuhaben, zum Ausdruck gebracht wissen wollen. Dass

solche Möglichkeit des Wiederhabens von einem früheren Haben her bestehe, obwohl die Seele in diesem Augenblicke das fragliche Gegenständliche tatsächlich nicht hat und sich auch der bestehenden Möglichkeit, es wiederzuhaben, selber nicht bewusst ist — dass, sagen wir, diese bestehende Möglichkeit der Seele selber „unbewusst" ist, wird zugestanden werden müssen. Aber diese der Seele „unbewusste" Möglichkeit, früher Gehabtes in der Vorstellung wiederzuhaben, ist doch nicht ein in unserer Seele bestehendes Einzelwesen oder auch nur eine in ihr bestehende Bestimmtheit oder Bestimmtheitsbesonderheit, sondern sie ist nur eine ursächliche Beziehung, die wir denkenden Wesen zwischen einem zukünftigen Vorstellen und einer vorliegenden Bestimmtheit setzen.

Wollen wir also die Möglichkeit, früheres Gegenständliches in der Vorstellung wiederzuhaben, verstehen, so müssen wir uns nach einer vorliegenden Bestimmtheit umsehen, deren Bestehen allein uns das Recht geben kann, von einem Bestehen jener Möglichkeit zu reden. Die „bestehende" Bestimmtheit kann aber nicht Seelisches sein, denn dieses ist niemals „Unbewusstes"; sie ist ja, wie wir wissen, stets ein verharrender Gehirnzustand. Wenn nun jene Psychologen doch immer auf „Unbewusstes", in dem die von ihnen mit Recht behauptete, der Seele „unbewusste", Möglichkeit des Vorstellens von früherem Gegenständlichen gegründet ist, wieder kommen, indes Unbewusstes aber doch nur im Anschaulichen unserer Welt zu suchen sein kann und tatsächlich in dem Gehirnzustande zu finden ist, so haben sie gar keinen Grund mehr noch mit „Unbewusstem in der Seele" zu liebäugeln und sich immer noch dieses Wortes zu bedienen, während ein gar nicht zu Missverständnis verleitendes Wort „verharrender Gehirnzustand" schon aus der Sache selbst sich ihnen anbietet.

Wir sagten, dass der „verharrende" Gehirnzustand im Vergleiche zu dem „früheren" Zustand, der eben das frühere Haben der Seele bewirkte, als ein abgeschwächter zu bezeichnen sei. An diese Annahme erinnert uns bei denen, die mit „verharrendem Unbewussten in der Seele" sich befassen, die besondere Behauptung, dass das fragliche „verharrende Unbewusste" nicht das frühere, eben nur „unbewusst gewordene" Gegenständliche der Seele selber, sondern nur ein „Residuum" oder eine „Spur"

jenes Gegenständlichen oder auch nur eine „Disposition" zu jenem Gegenständlichen in der Seele sei. Welche von diesen drei Bestimmungen man auch wähle, gemeint ist immer ein von dem früheren Gegenständlichen in der Seele zurückgebliebener und verharrender unbewusster Rest. Doch auch solch ein unbewusster Rest eines früheren Gegenständlichen in der Seele ist ein unfassbares leeres Wort; in seiner Behauptung spiegelt sich nur augenscheinlich der von uns angenommene verharrende „abgeschwächte" Gehirnzustand wieder. Wie wir in ihm, so wollte man in dem „Rest" und „Residuum" dasjenige Wirkliche vor Allem treffen, auf das die Möglichkeit des Vorstellens gestellt sei, während die „Disposition" diese Möglichkeit vor Allem betont, aber damit doch zugleich auf einen „Rest" oder ein „Residuum" zielt, was selbstverständlich etwas Wirkliches im Menschen bedeuten muss. Es steht aber fest, dass eine Bestimmtheit oder auch Bestimmtheitsbesonderheit in der Seele, die als „unbewusste Spur", „Residuum", „Disposition früheren Habens" begriffen werden könnte, unter dem in der Seele oder dem Bewusstsein tatsächlich Bestehenden niemals sich hat nachweisen lassen und auch niemals zu finden sein wird. Wir sehen in der Tat keine andere Rettung, um diesem Worte vom verharrenden unbewussten Rest einen Sinn zu schaffen, als dass wir unter dem „Rest" den verharrenden abgeschwächten Gehirnzustand im Menschen verstehen, der ja als Anschauliches unserer Welt auch zum Unbewussten d. i. Nichtseelischen gehört.

So wichtig und grundlegend nun auch dieses Anschauliche oder Physische, der „verharrende" Gehirnzustand, weil er das Bindeglied zwischen dem „früheren" und „späteren" gleichen Zustande ebendesselben Gehirnteils darstellt, für die Möglichkeit des Vorstellens ist, so tritt er doch für unser psychologisches Interesse gegen die besonderen seelischen Bedingungen des Vorstellens ganz in den Hintergrund, zu denen wir uns jetzt wenden.

§ 28.

Seelische Bedingungen des Vorstellens.

Ausser der leiblichen Bedingung, dem verharrenden Gehirnzustande, hat das Vorstellen noch zwei besondere seelische Bedingungen aufzuweisen. Jedes Vorstellen hat nämlich zu seiner notwendigen Voraussetzung erstens eine frühere besondere Bewusstseinsbestimmtheit und zweitens eine dem Vorstellen unmittelbar vorausgehende besondere Bewusstseinsbestimmtheit dieser Seele Da die frühere besondere Bestimmtheit der Seele für das, was die Seele im Vorstellen gegenständlich hat, von bestimmender Bedeutung ist, so nennen wir sie die bestimmende Bedingung des Vorstellens, die unmittelbar vorausgehende besondere Bewusstseinsbestimmtheit aber, weil sie durch ihre Einwirkung auf den verharrenden Gehirnzustand es veranlasst, dass ein bestimmtes Vorstellen eintritt, die veranlassende Bedingung des Vorstellens.

Veranlassende Bedingung für ein Vorstellen kann aber eine unmittelbar vorausgehende besondere Bewusstseinsbestimmtheit nur dann sein, wenn sie eine wiedergehabte ist und zwar eine, die früher in Einheit mit der die bestimmende Bedingung bildenden besonderen Bestimmtheit schon der Seele eigen war. Die Seele kann demnach nur vorstellen, wenn ihr früher schon Mehreres zusammen d. h. in irgendwelcher Einheit eigen gewesen ist.

Wir haben im Vorhergehenden schon die beiden seelischen Bedingungen des Vorstellens berührt. Im Gegensatz zum Wiederholen, sagten wir, zeichne sich das Vorstellen dadurch aus, dass das frühere Haben die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit dieses Wiederhabens sei, während wir das notwendige Bindeglied zwischen jenem früheren Haben und dem späteren Vorstellen in dem verharrenden Gehirnzustand fanden, der seinerseits, wie wir ferner sahen, die grundlegende Bedingung für den das Vorstellen wirkenden Gehirnzustand bildet.

Jenes frühere Haben erkennen wir nun gerade als dasjenige Seelische, das im Besonderen von bestimmender Bedeutung dafür ist, was die Seele in der einzelnen Vorstellung gegenständlich hat; ist doch eben, was in ihm der Seele früher eigen war, gerade dasjenige, was die Seele in ihrem Vorstellen dann gegenständlich wiederhat. Darum nennen wir jene frühere Bewusstseinsbestimmtheit die bestimmende Bedingung für das einzelne besondere Vorstellen.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob tatsächlich in allen Fällen dem Vorstellen eine frühere Bewusstseinsbestimmtheit als „bestimmende Bedingung" vorausgehe, ob diese also notwendige Voraussetzung des Vorstellens sei. Ist die Frage auch nur angesichts weniger Fälle zu verneinen, dann kann selbstverständlich von der früheren Bestimmtheit der Seele als der bestimmenden Bedingung des Vorstellens überhaupt nicht die Rede sein; das frühere Haben der Seele würde dann auch für das Vorstellen, wie eben für das Wiederholen, nur das zufällig vorausgehende und sein früheres Auftreten für das besondere Vorstellen von gar keiner Bedeutung sein. Stände es in der Tat so, was wäre dann etwa noch als ausreichende Bedingung für das Vorstellen heranzuziehen?

Setzen wir einmal den Fall, dass Reiz—Nervenerregung einen Gehirnzustand gewirkt habe, der seinerseits nicht ein Wahrnehmen der Seele zur Folge gehabt hätte; setzen wir ferner, dass diesem Gehirnzustand ein gleichartiger, aber schwächerer folgte, der selber „verharrt". Wenn nun auf Grund des verharrenden Gehirnzustandes ein Vorstellen möglich sein soll, so müsste die Gehirnstelle, die diesen Zustand aufweist, in einen gleichartigen, aber stärkeren Zustand versetzt werden, welcher dann als die wirkende Bedingung der besonderen gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit, nämlich des besonderen Vorstellens, aufträte. Die wirkende Bedingung dieser Gehirnveränderung wiederum könnte an und für sich eine seelische oder eine leibliche Bestimmtheit sein; indes die Möglichkeit, dass sie seelische sei, fällt hier doch weg, weil wir unter jenen Voraussetzungen nicht verstehen können, dass ein bestimmtes Seelisches gerade diese Gehirnstelle wirke — was unsere folgende Erörterung über die veranlassende Bedingung des Vorstellens noch besonders darlegen wird. Es bliebe uns demnach nur

Leibliches, das die wirkende Bedingung bilden könnte, um jene Gehirnstelle auf Grund ihres „verharrenden“ Zustandes in denjenigen Zustand zu bringen, der die gegenständliche Bestimmtheit „Vorstellen“ bewirken wird.

Die gesuchte ausreichende Bedingung für das Vorstellen wäre mithin stets im Leiblichen, also im Physischen, zu suchen und zwar in jenem „verharrenden“ Gehirnzustande und dem auf ihn wirkenden Leiblichen, das somit jenen dem „früheren“ Gehirnzustande gleichen Gehirnzustand des Vorstellens wirkte.

Gesetzt, diese Auffassung wäre richtig, so würde, wie schon bemerkt ist, für das Vorstellen ein früheres Haben der Seele als notwendige Voraussetzung d. i. als Bedingung seiner Möglichkeit wegfallen und das Vorstellen als gegenständliche Bestimmtheit des Bewusstseins ganz allein auf leibliche besondere Bedingungen sich gestellt erweisen.

Indes es ist die Annahme, auf der diese Auffassung wieder fusst, eine gar fragliche. Lässt sich etwa tatsächlich ein Fall nachweisen, in dem durch Reiz—Nervenerregung ein Gehirnzustand hervorgerufen wäre, ohne dass dieser irgend welche gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit gewirkt hätte? Ich schätze, Niemand wird einen solchen Fall kennen.

Gewiss ist es richtig, dass gar mancher Reiz nicht so stark ist, um überhaupt eine Veränderung des Gehirns zur Folge zu haben, indem der Nerv in seiner Beschaffenheit schon derart hemmend sich geltend macht; aber ich habe keinen Grund anzunehmen, dass, sobald eine solche Veränderung des Gehirns wirklich erfolgt sei, nicht auf alle Fälle eine Bewusstseinsveränderung ihr folge. Es ist nicht abzusehen, was für eine „Hemmung“ das Bewusstsein selbst solcher Gehirnveränderung entgegensetzte und somit deren Einwirkung auf das Bewusstsein unmöglich machte. Ist die Bedingungskette Reiz—Nervenerregung—Gehirnzustand geschlossen, so muss zweifelsohne die Seele mit einer Veränderung in ihrer gegenständlichen Bestimmtheit antworten.

Aber man beruft sich auf Fälle, in denen offenbar ein Reiz aufgetreten, indes eine Wahrnehmung scheinbar nicht gefolgt ist, obwohl doch später in der Seele, ohne dass aufs Neue jener Reiz aufgetreten wäre, eine gegenständliche Bestimmtheit, ein Vorstellen, sich einstellte, gleich als ob, wie meistens in den

Fällen unseres Vorstellens, eine „entsprechende“ Wahrnehmung in der Seele vorausgegangen wäre. Sehen wir aber die Fälle von Vorstellen, dem angeblich ein früheres Haben derselben Seele nicht vorangegangen sein soll, genauer an, so scheint es mir bei allen Fällen, die man wohl angeführt hat, darauf hinauszukommen, dass tatsächlich doch ein entsprechendes Wahrnehmen früher stattfand, dass dabei aber freilich sein Gegenständliches „unbeachtet“, „unbemerkt“ blieb oder, wie es in treffendem Bilde ausgedrückt worden ist, „nicht in dem Blickpunkt des Bewusstseins“ stand, so dass wir uns, wenn später das in der Tat früher Gehabte von uns vorgestellt wird, durchaus nicht entsinnen können, es früher gehabt zu haben.

Wer aber wird wohl dieses „sich nicht entsinnen können“, benutzen wollen, um die Behauptung damit zu begründen, er habe das jetzt Vorgestellte früher überhaupt nicht irgendwie zu eigen gehabt? Ist es uns doch in den meisten dieser Fälle möglich, durch Besinnen nachträglich mit Sicherheit festzustellen, dass wir das Vorgestellte allerdings doch schon früher gehabt haben. Wir bleiben daher mit gutem Grunde dabei, dass es Vorstellen d. i. gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit, die ja selber Reiz —Nervenerregung nicht zu ihrer Bedingung hat, ohne „entsprechendes“ früheres Haben dieser Seele niemals gebe. Nennen wir einmal jene frühere Bewusstseinsbestimmtheit, weil sie die bestimmende Bedingung jedes besonderen Vorstellens ausmacht, die Mutter der Vorstellung, so stellen wir nunmehr fest, dass keine mutterlose Vorstellung bestehe, vielmehr die nicht auf Reiz—Nervenerregung gestellte gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit „Vorstellen“ stets ein Wiederhaben, niemals ein erstes Haben, wie wohl behauptet ist, für die Seele bedeute.

Doch mit der früheren Bewusstseinsbestimmtheit als bestimmender Bedingung ist es, selbst wenn wir den „verharrenden Gehirnzustand“ mit heranziehen, noch nicht genug, um das Auftreten einer Vorstellung zu erklären; noch eine zweite Bewusstseinsbestimmtheit ist nötig, nämlich eine dem Vorstellen unmittelbar vorausgehende; wir nennen sie die veranlassende Bedingung des Vorstellens.

Auch auf diese seelische Bestimmtheit, die wir im Gegensatz zu der „früheren“ Bewusstseinsbestimmtheit, der das Vor-

stellen bestimmenden Bedingung, die für das Vorstellen in Betracht kommende „gegenwärtige“ Bewusstseinsbestimmtheit nennen können, haben wir schon oben hingewiesen, es war die auf den „verharrenden“ Gehirnzustand derart wirkende Bestimmtheit der Seele, dass ihm ein Zustand desselben Gehirnteils folgt, der seinerseits die wirkende Bedingung für das gegenständliche Wiederhaben, das wir Vorstellen nennen, ist.

Eine „frühere“ und eine „gegenwärtige“ Bewusstseinsbestimmtheit der Seele bilden also zusammen die notwendige seelische Voraussetzung alles Vorstellens. Die „frühere“ Bestimmtheit für ein späteres Vorstellen ist als die bestimmende Bedingung genugsam gekennzeichnet, um sie aus der Unzahl früherer Bestimmtheiten unseres Bewusstseins sicher herauszugreifen. Weil sie eben bestimmende Bedingung ist, so muss die Seele in ihr dasselbe, was sie später im Vorstellen gegenständlich wiederhat, als Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheit früher schon gehabt haben. Nicht aber vermögen wir aus einem besonderen Vorstellen heraus ebenfalls die „gegenwärtige“ d. h. die für das Vorstellen als seine veranlassende Bedingung in Betracht kommende besondere Bestimmtheit der Seele festzustellen und demnach zu verstehen, warum von den mehreren „gegenwärtigen“ Bestimmtheiten eines Seelenaugenblicks (A B C) gerade eben A die veranlassende Bedingung sein solle und nicht B oder C.

Die Erklärung dafür können wir nur in unserem früheren Bewusstseinsleben suchen.

Ich sehe einen Blitz niederfahren, und dieses Wahrnehmen hat ein Vorstellen zur Folge, in dem ich ein brennendes Haus gegenständlich habe, jenes Haus, das ich vor langen Jahren vom Blitz getroffen sah. Warum ist nun die gegenwärtige Wahrnehmung „Blitz“ die veranlassende Bedingung dieser Vorstellung „brennendes Haus“ geworden? Der Grund ist darin zu sehen, dass das Gegenständliche Blitz früher mit dem Gegenständlichen „brennendes Haus“ in Einheit die Besonderheit meiner Bewusstseinsbestimmtheit gewesen ist.

Eine „gegenwärtige“ Bewusstseinsbestimmtheit kann, wie uns die Erfahrung lehrt, veranlassende Bedingung für ein Vorstellen nur dann sein, wenn das, was eine Seele in dieser Bestimmtheit gegenwärtig als deren Besonderheit hat, dieser selben

Seele ebenfalls schon früher und zwar in Einheit mit dem, was sie „später“ in der Vorstellung gegenständlich wiederhat, eigen war. Die veranlassende Bewusstseinsbestimmtheit für das Vorstellen erscheint also in allen Fällen selber auch als ein Wiederhaben, und somit setzt Vorstellen, dieses besondere gegenständliche Wiederhaben, selbst immer schon ein Wiederhaben notwendig voraus.

Wir haben früher dargelegt, dass Wiederhaben für die Seele Wiederholen oder aber Vorstellen bedeute. Ist nun ein Wiederhaben schon die unentbehrliche Voraussetzung jeglichen Wiederhabens als Vorstellens, so kann wenigstens für das erste Vorstellen der Seele das die veranlassende Bedingung dieses Vorstellens bildende Wiederhaben selbstverständlich nicht auch selber ein Vorstellen, sondern muss ein Wiederholen von früher Gehabtem sein. Wäre also dem Bewusstsein Wiederholen dessen, was es früher schon hatte, unmöglich, so würde es schlechterdings nicht vorstellen können. Dass in unserem späteren Bewusstseinsleben dann auch besonderes Vorstellen die veranlassende Bedingung eines anderen besonderen Vorstellens sein kann, liegt auf der Hand, da ja auch Vorstellen gleich dem Wiederholen ein Wiederhaben ist und von der „gegenwärtigen“ Bewusstseinsbestimmtheit als der veranlassenden Bedingung eines Vorstellens nicht etwa gefordert wird, dass sie im besonderen ein Wiederholen, sondern nur, dass sie überhaupt ein Wiederhaben sei.

Wir werden also stets, wenn es sich darum handelt, eine „gegenwärtige“ besondere Bewusstseinsbestimmtheit als die veranlassende Bedingung eines besonderen Vorstellens zu verstehen, an das frühere Bewusstseinsleben des Menschen gewiesen, in welchem die Seele ihrerseits schon früher gehabt haben muss, was sie in der „gegenwärtigen“ Bewusstseinsbestimmtheit, sei es nun wiederholend, sei es vorstellend, wiederhat. Jedoch früheres Haben schlechtweg macht eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit noch nicht zur veranlassenden Bedingung eines Vorstellens, sondern nur in dem Falle, dass die Seele, was sie „gegenwärtig“ hat, schon früher in Einheit mit dem, das sie in der Vorstellung wiederhaben soll, als Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheit hatte. Daraus folgt für uns als allgemeine Bedingung für die Möglichkeit des Vorstellens, dass

die Seele schon früher Mehreres in Einheit zu eigen hatte. Diese Einheit von Mehrerem als Besonderheit früherer Bewusstseinsbestimmtheit bildet die Grundvoraussetzung jedes Vorstellens der Seele; wir wollen sie kurz „die frühere Einheit“ nennen und in der Formel (A B) zum Ausdruck bringen, wobei A die veranlassende, B die bestimmende Bedingung der Vorstellung bedeuten soll.

Benutzen wir wieder unser Beispiel vom Blitz und vom brennenden Hause, so wird (A B) die frühere Wahrnehmung des durch den Blitz getroffenen Hauses bedeuten; A bezeichnet in der Einheit (A B) den Blitz, B das brennende Haus; somit bedeutet B in dieser Einheit die bestimmende Bedingung für die Vorstellung „brennendes Haus“, und A, der Blitz, diejenige Besonderheit der „früheren“ Bewusstseinsbestimmtheit, die in der „gegenwärtigen“ Bestimmtheit als wiedergehabte Besonderheit die veranlassende Bedingung für die Vorstellung „brennendes Haus“ ist. Weil A „gegenwärtig“ wieder auftritt, kann es eben auf Grund der früher gehabten Einheit (A B) die veranlassende Bedingung für die Vorstellung B sein, kann mit anderen Worten als die „gegenwärtige“ Bestimmtheitsbesonderheit A auf den „verharrenden“ Gehirnzustand derart wirken, dass der die Vorstellung B wirkende Gehirnzustand auftritt.

Zur Verdeutlichung des hier Dargelegten möge das folgende Schema dienen, in dem wir die seelischen Besonderheiten und die Gehirnzustände, wie sie in der zeitlichen Folge als Bedingung für das Vorstellen sich aneinander schliessen, aufführen:

(A B) — verharr. Gehirnzustand — A — wirkender Gehirnzustand — B

oder, indem wir von den bedingenden Gehirnzuständen absehen:

(A B) ———	A ———	B
(frühere Einheit)	(gegenwärtige Besonderheit)	(Vorstellung)

Wir sagen also, die Notwendigkeit, dass die „gegenwärtige“ Bestimmtheitsbesonderheit der Seele die veranlassende Bedingung für das Wiederhaben in der Vorstellung sei, liege in einer früheren Einheit begründet, deren eines Glied A von der Seele in „gegenwärtiger Bewusstseinsbestimmtheit“ wiedergehabt ist und deren anderes Glied B die Seele in der Vorstellung wiederhaben soll.

Haben wir oben die bestimmende Bedingung die Mutter der Vorstellung genannt, so können wir die veranlassende Bedingung den Vater der Vorstellung heissen. Dass es keine mutterlose Vorstellung gebe, haben wir darzulegen gesucht; wir wiesen darauf hin, dass das „Unbemerkte" keineswegs ein „Unbewusstes" d. i. ein nicht im Bewusstsein oder der Seele Bestehendes sei, dass aber das Bewusstsein Vieles haben könne, ohne es „bemerkt" zu haben.

Wenn man nun auch einzuräumen geneigt ist, dass es mutterlose Vorstellungen der Seele in Wahrheit nicht gebe, so wird unsere Behauptung, jede Vorstellung müsse auch einen Vater haben und es gebe daher auch keine vaterlose Vorstellung, nicht so leicht zur Anerkennung kommen. Wäre diese Anerkennung aber nicht zu erzwingen, so fiele jenes allgemeine Vorstellungsschema, das wir aufgestellt haben, in sich zusammen, und von der „früheren Einheit" als dem Grundstein alles Vorstellens könnte keine Rede mehr sein. Gibt es vaterlose Vorstellungen, so ist eben eine „gegenwärtige" Bewusstseinsbestimmtheit nicht mehr die notwendige Voraussetzung des Vorstellens; wir hätten dann keinen Grund mehr anzunehmen, dass die Seele nur das in der Vorstellung wiederhabe, was diesem Bewusstsein als das eine Glied einer früheren Einheit eigen war, deren anderes Glied eben als Besonderheit einer „gegenwärtigen" Bewusstseinsbestimmtheit wiedergehabt sein müsste.

Der Widerspruch gegen unsere Annahme, jegliches Vorstellen habe eine „gegenwärtige" Bewusstseinsbestimmtheit zur veranlassenden Bedingung, geht von zwei verschiedenen Seiten aus.

Auf der einen Seite stehen die Atomiker herbartischer Richtung, denen das ursprüngliche Gegenständliche der Seele nicht eine Mannigfaltigkeit von Besonderheiten gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit, sondern eine Mannigfaltigkeit von Einzelwesen „in der Seele", die zunächst „oberhalb der Bewusstseinsschwelle" in ihr auftreten, bedeutet. Diese „in der Seele" angeblich befindlichen Einzelwesen werden „Vorstellungen" genannt, sie erfahren, wie es Einzelwesen zukommt, Veränderungen. Unter diesen Veränderungen ist es eine, in der sie ihren „Ort in der Seele" wechseln, so dass eben deshalb Vorstellungen, die sich anfänglich in der Seele „über der Bewusstseinsschwelle" befinden, später „unter die Bewusstseinsschwelle" herabsinken und hier bis

auf weiteres als „unbewusste“ Vorstellungen ihr Dasein fristen können. Die Ortveränderung soll unter dem Drucke anderer mit ihnen über der Schwelle des Bewusstseins auftretender „Vorstellungen“ geschehen sein, die gewichtiger waren, als sie; aber auch nur solange als dieser Druck für sie verharrt, bleiben sie „unter der Schwelle des Bewusstseins“. Die Möglichkeit nun, den Druck loszuwerden und wieder „über der Schwelle“ zu erscheinen, also wieder sogenannte „bewusste“ Vorstellung zu sein, sei für sie eine zweifache, indem nämlich entweder „verwandte“ Vorstellungen, die „über der Schwelle“ sich befinden, vermöge der „Verwandtschaft“ jenen helfen und sie heraufziehen, oder aber die Vorstellungen, die den Druck auf sie ausgeübt haben, selber von anderen Vorstellungen unter die Schwelle des Bewusstseins gedrückt werden und nun jene, von deren Druck befreit, ans Licht des Bewusstseins „von selbst“, „frei“, emporsteigen. Von diesem Entweder—Oder können wir in der ersten Möglichkeit abgesehen von ihrer besonderen Einkleidung unsere Begründung des Vorstellens wiederfinden, wenn wir das „Verwandtsein“ als das „miteinander in Einheit Gegebensein“ deuten. Die andere Möglichkeit aber, die auf ein Vorstellen ohne „gegenwärtige“ Bewusstseinsbestimmtheit als die veranlassende Bedingung hinausläuft, also von einer vaterlosen Vorstellung wissen will, beanstanden wir schlechtweg. Man hat diese „vaterlose“ dem Bilde entsprechend die „freisteigende“ Vorstellung genannt.

Dass wir in den Darstellungen der Psychologie so vielfach die Besonderheiten seelischer Bestimmtheiten, die doch selber Unveränderliches sind, behandelt sehen, als ob sie Einzelwesen, also Veränderliches in der Seele seien, ist bekannt, und man wird nicht leugnen, dass diese „plastische“ Darstellung für die Einführung in das Verständnis des Seelenlebens zunächst nützlich sein kann. Darum sind wir auch weit davon entfernt, gegen eine solche Darstellung der psychologischen Einzeluntersuchungen Einspruch zu erheben; hier mögen auch weiterhin die „Empfindungen“ und „Vorstellungen“ wie „Einzelwesen in der Seele“ auftreten, die sich suchen und finden, sich verschmelzen und verdichten, die abnehmen und zunehmen u. s. f., wenn wir nur nicht vergessen, dass in Wirklichkeit nichts von Seelchen in der Seele zu finden ist, und dass die sich in ihr

findenden „Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. f.“ nichts als die mannigfaltigen Besonderheiten von Bestimmtheiten der einen Seele sind. Darum können wir die Erklärung des Vorstellens, wie sie Herbarts Schule liefert, nicht als eine anerkennen, die wirklich der Tatsache auch gerecht werde, denn sie geht ja offensichtlich von den „Vorstellungen“, als ob sie wahrhaftige Einzelwesen in der Seele seien, aus, und sieht sich, weil sie diese „Plastik“ ernst nimmt, auch noch genötigt, zu dem Unbegriff der „unbewussten Vorstellung“ Zuflucht zu nehmen.

Wie die Herbartische Schule mit angeblichem Unbewussten, den „unter die Schwelle des Bewusstseins gedrückten“ Vorstellungen, so sucht man von einer anderen Seite mit wahrhaftigem Unbewussten, nämlich mit Gehirnvorgängen, die vaterlose Vorstellung zu retten. Während aber bei Herbart die „aus eigener Kraft über die Schwelle des Bewusstseins frei steigende Vorstellung“ als vaterlose eine besondere Klasse gegenüber den anderen bildet, die auf eine veranlassende seelische Bedingung gestellt sind, wie wir es von aller Vorstellung behaupten — so bildet den zweiten Verteidigern einer vaterlosen Vorstellung diese nicht eine besondere Klasse von Vorstellungen, sondern ihnen sind die Vorstellungen insgesamt vaterlose, und, wie wir sofort hinzufügen können, auch mutterlose: sie leugnen eben jegliche seelische Bedingung all unseres Vorstellens.

Wir lernten diese Auffassung schon kennen, als es sich um die bestimmende Bedingung des Vorstellens handelte (s. S. 222). Die das Vorstellen wirkende Bedingung also, der Gehirnzustand, gilt ihr nur leiblich bedingt, und so meint sie behaupten zu dürfen, dass überhaupt dem Vorstellen der Seele kein früheres Haben als notwendige Voraussetzung, sondern einzig und allein in früherer Zeit Reiz—Nervenerregung—Gehirnzustand vorausgegangen sein müsse.

Vor dem Herbartischen hat dieser physiologische Standpunkt n der Frage nach vaterloser Vorstellung zweifellos dies voraus, dass er sich mit seinen Erklärungsmitteln durchaus in der Wirklichkeit hält und nicht, wie Herbart, bei widerspruchsvollen Phantasiebildern wie Vorstellungen als unbewussten Seelchen in der Seele eine Anleihe macht. Indes schon oben erschien uns der Versuch abwegig, gewisse Fälle von Vorstellen, denen scheinbar ein früheres besonderes Haben der Seele nicht

voraufging, ohne ein solches früheres Haben zu erklären, weil er auf die unannehmbare Voraussetzung hinführt, dass nicht alle durch Reiz—Nervenerregung tatsächlich bewirkten Gehirnveränderungen auch ein Wahrnehmen der Seele zur Folge hätten (s. S. 223). Überdies zwingt dieser „physiologische“ Standpunkt zugleich zu der Annahme, dass überhaupt Seelisches nur Begleiterscheinung besonderer Gehirnveränderung sei, was, wie wir dargelegt haben, unfassbar ist (s. S. 60). Doch auch hiervon abgesehen bleibt das Bemühen erfolglos, das Vorstellen nicht auf eine seelische veranlassende Bedingung mit gestützt sein zu lassen, sondern diese ebenso wie die seelische bestimmende Bedingung für die Erklärung des Vorstellens schlechtweg zu streichen und nur die leiblichen Bedingungen, die Gehirnzustände, zuzulassen, die nach unserer Auffassung die wirkende Bedingung des Vorstellens sind, nach dieser „physiologischen“ Erklärung aber das Vorstellen nur zur Begleiterscheinung haben. Gleichwie auch die „gegenwärtige“ Bewusstseinsbestimmtheit, die nach unserer Auffassung als die „veranlassende“ Bedingung des besonderen Vorstellens auftritt, jener nur eine Begleiterscheinung des „gegenwärtigen“ Gehirnzustandes ist, der seinerseits die wirkende Bedingung für den Gehirnzustand bildet, dem eben das Vorstellen Begleiterscheinung sein soll.

Gegen diese physiologische Ansicht, die jede seelische Einmischung in den Werdegang des Vorstellens ferngehalten wissen will, spricht, was unsere Frage der vaterlosen Vorstellung im besonderen betrifft, nicht nur, dass in zahlreichen Fällen des Vorstellens die frühere Einheit, jener von uns aufgezeigte Grund und Boden für alles Vorstellen, klar vorliegt, sondern auch, dass wir nur von ihr aus allein einen sicheren Weg zur Erklärung des einzelnen besonderen Vorstellens finden; und auf diesem Wege stossen wir denn auch unabwendlich auf die „gegenwärtige“ Bewusstseinsbestimmtheit als veranlassende Bedingung. Der rein physiologische Standpunkt aber versagt hier völlig.

Wie will man von diesem aus z. B. erklären, dass Jemand, der ein Heliotrop gesehen und gerochen hat, wenn er eine Stange Vanille riecht, das früher gesehene Heliotrop vorstellt? Die Gehirnteile, die für Sehen und Riechen die wirkende Bedingung abgeben, liegen weit auseinander, der eine in dem hinteren

Teile, der andere in der Mitte der Grosshirnrinde. Soll nun das Vorstellen des früher gesehenen Heliotrops nicht zufällig an das Wiederhaben des Vanillegeruchs anschliessen, so muss vom physiologischen Standpunkt aus behauptet werden, beim Sehen und Riechen des Heliotrops wäre eine besondere Leitung zwischen dem Seh- und Riechcentrum der Grosshirnrinde hergestellt, so dass der später durch die Vanillestange wiederholte gleiche Zustand des Riechcentrums auf das Sehcentrum mittelst der Leitung entsprechend einwirken könnte, um im Sehcentrum wieder denselben Zustand, wie früher, und damit zugleich dasselbe Gegenständliche der Seele, wie früher, als angebliche Begleiterscheinung auftreten zu lassen. Jeder wird sich sagen, dass eine solche auf Grund zeitlich zusammen aufgetretener Zustände von auseinander liegenden Gehirnteilen eintretende Leitung physiologisch unfassbar sei.

Ganz richtig aber geht auch dieser Erklärungsversuch von einer zugrundeliegenden Einheit aus, nur ist sie bei ihm jene neu erzeugte Verknüpfung von Seh- und Riechcentrum durch eine „Leitung". In Wirklichkeit besteht Einheit, aber eine seelische Einheit, nämlich das Zusammen von Gesehenem und Gerochenem als Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit. Auf dieser Einheit steht das Vorstellen und aus ihr ist im besonderen auch zu verstehen, dass der wiedergehabte frühere Geruch als „gegenwärtige" Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit die veranlassende Bedingung für das Vorstellen des gesehenen Heliotrops sein kann. In der früheren Einheit ist dies eben begründet, dass die „gegenwärtige" Bewusstseinsbestimmtheit als wiedergehabtes eines Glied der früheren Einheit gerade auf den Gehirnteil wirkt, dessen früherer Zustand die wirkende Bedingung für das andere Einheitsglied, die im Vorstellen dann wiedergehabte Besonderheit früherer Bewusstseinsbestimmtheit, abgab.

Weil aber nur dadurch, dass die Seele früher Beides in Einheit hatte, das Vorstellen des einen von Beidem denkbar ist, muss auch das „gegenwärtige" wiedergehabte Andere von Beidem als die notwendige Voraussetzung und zwar als die veranlassende Bedingung des Vorstellens anerkannt werden.

Wir sind gegenüber den Verteidigern der freisteigenden oder vaterlosen Vorstellung in der günstigen Lage, zahllose Fälle von

Vorstellen für unsere Behauptung anzuführen, in denen tatsächlich dem Vorstellen eine Bewusstseinsbestimmtheit unmittelbar vorausging, so dass unsere Seele wiederhatte, was früher in Einheit mit dem, das sie in der Vorstellung später wiederhat, ihr eigen gewesen ist. Dem gegenüber vermögen die Gegner keinen einzigen Fall anzuführen, der ebenso klar hinstellte, dass die Seele eine vaterlose Vorstellung hatte, also eine Vorstellung, der keine Bewusstseinsbestimmtheit, die wir als die veranlassende Bedingung der Vorstellung ansprechen, vorausgegangen sein konnte.

Freilich meint wohl Mancher, es könnte nicht schwer fallen, vaterlose Vorstellungen aufzuweisen. Spricht man doch überall von „Einfällen" d. i. Vorstellungen, von denen man „nicht weiss, woher sie kommen", die „unvermittelt" auftreten und mit dem, was die Seele augenblicklich als Besonderheit ihrer Bestimmtheit hat, „sich gar nicht reimen und zusammenbringen lassen", die uns „völlig fremd anmuten" u. s. f. In all diesen Worten tritt uns augenscheinlich die Meinung von dem völligen Aufsichselbstgestelltsein gewisser Vorstellung entgegen.

Wer bei dieser Meinung verharrt, der muss das „freie" Vorstellen entweder ganz unerklärt stehen lassen und somit dem Zufall verschreiben oder aber Vorstellen einzig und allein auf leibliche Bedingungen stellen und es, wie auch alles andere Seelische, nur für eine „Begleiterscheinung" von Gehirnveränderungen ausgeben: beides Abwege, die in Unfassbares und in Widerspruch führen.

Aber wo steht denn auch geschrieben, dass wir bei der überlieferten Meinung der „Einfälle" bleiben müssen? Was sie an vermeintlichen Tatsachen unseres Bewusstseinslebens zum Belege anführt, hätte doch erst Wert, wenn sicher festzustellen wäre, dass in der Tat in dem unmittelbar voraufgehenden Bewusstseinsaugenblick nichts gewesen ist, was als die „veranlassende" Bedingung und damit als Glied einer früheren Einheit, deren anderes Glied das dann in der Vorstellung Wiedergehabte war, angesprochen werden könnte.

Man erwäge nur, dass die Nachprüfung dessen, was ein verflossener Augenblick alles enthalten habe, eine sehr schwierige ist, vielleicht nicht in Betreff des „Bemerkten", wohl aber des „Unbemerkten" dieses Seelenaugenblicks, wobei noch weiter zu

bedenken ist, dass die veranlassende Bedingung des Vorstellens nicht immer nur ein im Blickpunkt des Bewusstseins Stehendes ist, sondern in jeder Besonderheit einer gegenwärtigen Bewusstseinsbestimmtheit kann sie liegen, sofern wir jede überhaupt nur früher einmal in Einheit mit dem Vorzustellenden zu eigen hatten.

Daraus entnehmen wir, dass, wenn wir bei der Nachprüfung in dem unmittelbar dem Vorstellen voraufgegangenen Bewusstseinsaugenblicke nichts entdecken können, was als veranlassende Bedingung zu begreifen wäre, hieraus keineswegs schon die Berechtigung zu der Behauptung fliesse, die betreffende Vorstellung sei eine vaterlose gewesen. Vielmehr sehen wir uns auf Grund der alltäglichen Erfahrung, die deutlich so vieles Vorstellen durch eine „gegenwärtige" Bewusstseinsbestimmtheit veranlasst zeigt, zu der Annahme berechtigt, dass auch in Fällen, die uns eine gegenwärtige Bestimmtheit der Seele als veranlassende Bedingung des Vorstellens nachzuweisen aus irgendwelchen Gründen nicht gestatten, trotzdem eine veranlassende Bedingung tatsächlich vorhanden gewesen sei. Nur die bestehende Unzulänglichkeit der Nachprüfung dieser Fälle lässt den Schein aufkommen, als ob in ihnen die Vorstellung in Wirklichkeit vaterlos gewesen wäre. Und in dieser Annahme werden wir noch durch die Erfahrung gestärkt, dass es genauer Nachprüfung in vielen Fällen wohl gelingt, jenen bösen Schein zu zerstreuen und als veranlassende Bedingung des Vorstellens eine Bestimmtheitsbesonderheit des betreffenden Bewusstseinsaugenblicks aufzudecken. Gerade diese Erfahrung gibt uns noch ganz besondere Zuversicht, dass es sich auch in den wenigen Fällen, die jeglicher Klarstellung spotten, nicht um vaterlose Vorstellungen handele, sondern auch in ihnen das Vorstellen in einer unmittelbar voraufgehenden Bewusstseinsbestimmtheit die veranlassende Bedingung gehabt habe.

Wir weisen daher mit gutem Grunde ab, dass früher Gehabtes „sich von selbst in der Vorstellung wiedereinstelle", und zwar weisen wir es ab nicht nur, wenn das „von selbst" im eigentlichen Sinne, wie es in der Herbartischen Schule geschieht, verstanden wird und ein „freies Aufsteigen" aus dem Fabelland des „unbewussten Seelischen" meint, sondern auch, wenn das Wort „von selbst" überhaupt nur Seelisches

d. i. Bewusstes als die veranlassende Bedingung der Vorstellung ausschliessen soll.

Ist es aber wahr, dass jede Vorstellung ihre veranlassende Bedingung in einer „gegenwärtigen“ Bewusstseinsbestimmtheit, in der das Bewusstsein früher Gehabtes wiederhat, findet, so ist damit zugleich festgelegt, dass die Seele in der „gegenwärtigen“ Bestimmtheitsbesonderheit etwas hat, das nicht dasselbe ist mit dem, was sie darauf in der in Frage stehenden Vorstellung wiederhat. Die Verschiedenheit des in der „gegenwärtigen“ Bestimmtheit und des in der auftretenden Vorstellung Wiedergehabten ergibt sich notwendig schon daraus, dass das Vorzustellende dem Bewusstsein früher in Einheit mit dem, was die Seele in der „gegenwärtigen“ Bestimmtheit wiederhat, eigen, also doch selbstverständlich von diesem verschieden gewesen sein muss, sonst würde keine Einheit, die ja immer Mehreres, also Verschiedenes in sich hat, dagewesen sein. Wäre die Besonderheit der „gegenwärtigen“ Bewusstseinsbestimmtheit nicht verschieden von dem, was die Vorstellung bietet, so würde der Grundstein alles Vorstellens nicht (A B) sondern B sein.

So selbstverständlich das Verschiedensein dessen, was wir in der veranlassenden Bedingung haben, von dem in der Vorstellung Gehabten uns auch erscheinen mag, besonders wenn wir noch erwägen, dass, sobald die Seele etwas schon *hat*, kein Grund abzusehen ist, warum sie *ebendasselbe* in demselben Augenblicke auch noch „wiederhaben“ könnte, so hat es doch nicht an Psychologen gefehlt, die den Satz vertreten, dass z. B. eine wiederholte Wahrnehmung A^w veranlassende Bedingung für eine Vorstellung A^v sei, obwohl doch die Seele in jener Wahrnehmung A^w und dieser Vorstellung A^v ein und dasselbe Gegenständliche hätte und demnach *nicht zwei*, sondern nur *eine* Besonderheit *gegenständlicher* Bewusstseinsbestimmtheit, nämlich das Gegenständliche A, zu entdecken sein würde. Gleiches, meinen sie, könne *unmittelbar* von sich aus auch Gleiches in der Vorstellung hervorrufen. Wir werden dieser Meinung in folgendem noch näher treten.

§ 29.

Das Gesetz des Vorstellens.

Das allgemeine eine Gesetz des Vorstellens lautet: Wenn die Seele in einer gegenwärtigen Bewusstseinsbestimmtheit das eine Glied einer früher gehabten Einheit wiederhat, so kann das andere Glied dieser Einheit von der Seele vorgestellt werden.

Die in der Geschichte der Psychologie bekannten „Gesetze der Ideenassoziation", die schliesslich der Zahl nach auf zwei, das Gesetz des Beieinander oder der „Kontiguität" d. i. der „Koexistenz" und „Succession", und das der Ähnlichkeit zurückgebracht worden sind, bedeuten nur besondere Fälle des Einen Gesetzes, das wir in etwas überschüssigem Ausdruck auch das Gesetz der Einheit nennen können.

Die Grundvoraussetzung alles Wiederhabens in der Vorstellung ist, wie wir festgestellt haben, die „frühere Einheit", deren eines Glied das Vorzustellende war. Vorstellbar im allgemeinsten Sinne dieses Wortes ist Alles, was jemals früher als Glied einer Einheit dem Bewusstsein zu eigen war. Das Vorstellen schlägt demnach in all den Bewusstseinsaugenblicken Wurzel, in denen die Seele Mehreres in Einheit hat, und da wir mit Fug annehmen können, das menschliche Bewusstsein habe keinen Augenblick, der nicht eine Mehrzahl von Besonderheiten aufweise, so lässt sich auch behaupten, dass alles, was überhaupt der Seele eigen war, zu dem Vorstellbaren im allgemeinsten Sinne zu rechnen sei.

Aber Vorstellen ist, wie wir gesehen haben, in seiner Möglichkeit nicht nur auf diese frühere Einheit, sondern auch auf das Wiederhaben eines ihrer Glieder in einer „gegenwärtigen" Bewusstseinsbestimmtheit gestellt, die dem Vorstellen des anderen Gliedes vorausgeht. Das frühere Haben einer Einheit und das „gegenwärtige" Wiederhaben eines ihrer Glieder hat also unumgänglich jedem Vorstellen vorauszugehen. Damit soll allerdings noch nicht behauptet sein, dass ein bestimmtes Vorstellen eintreten müsse, wenn jene beiden Forderungen

erfüllt sind, sondern nur dies wollen wir aussprechen, dass ohne deren Erfüllung ein Vorstellen schlechthin unmöglich sei. Auf die besonderen Umstände, die es überdies noch mitbedingen, dass in einem besonderen Augenblicke die besondere Vorstellung auch wirklich eintritt, werden wir beim Gedächtnis und Erinnern zu sprechen kommen.

Auf Grund der allgemeinen seelischen Voraussetzungen des Vorstellens aber können wir hier nun das allgemeine Gesetz des Vorstellens aufstellen: Wenn die Seele das eine Glied einer früher gehabten Einheit wiederhat, so kann sie das andere Glied dieser Einheit in der Vorstellung wiederhaben.

Was die frühere Einheit angeht, so bietet sie sich in verschiedener Gestalt als Einheit des Beieinanders (sei es im Raum, sei es in der Zeit), als Einheit des Begriffes und als Einheit des ursächlichen Zusammenhanges.

Dass indes diese Verschiedenheit der für das Vorstellen grundlegenden früheren Einheit nicht dem von uns hier festgestellten Einen Vorstellungsgesetze entgegenstehe, liegt auf der Hand; denn was für eine besondere Einheit immer auch den Grund und Boden eines besonderen Vorstellens bilde, in jedem Falle gilt unser Gesetz, weil in jedem Falle doch eine frühere Einheit als Voraussetzung in Frage kommt.

In der Geschichte der Psychologie treffen wir auf eine Mehrzahl von Gesetzen des Vorstellens oder der sogenannten „Ideenassoziation“, und es ist deutlich zu sehen, dass die verschiedenen Gestaltungen der „früheren Einheit“ bei der Aufzählung dieser Gesetze zu Gevatter gestanden haben.

So wusste Aristoteles schon von den vier verschiedenen Vorstellungsgesetzen der Ähnlichkeit, des Kontrastes, der Koexistenz und der Succession. Hume brachte dann das Gesetz des Kontrastes bei dem Gesetze der Ähnlichkeit als besonderen Fall dieses Gesetzes unter und machte ferner aus den Gesetzen der „Koexistenz und Succession“ eines, stellte aber als neues drittes das Vorstellungsgesetz der Kausalität dazu auf. Er kannte also doch drei Gesetze: das nach der Ähnlichkeit, nach dem Beieinander (räumlich und zeitlich) und nach der Kausalität. In der Gegenwart hat man es sich nach dem Vorgange von Alexander Bain an zwei Vorstellungsgesetzen genügen lassen,

sie heissen nach der Ähnlichkeit und dem Beieinander (contiguity), wobei das Vorstellen nach der Kausalität bei dem (zeitlichen) Beieinander untergebracht wurde.

Die beiden angeblichen besonderen Vorstellungsgesetze der Ähnlichkeit und des Beieinander sind aber selber in der Tat nur zwei besondere Fälle des Vorstellungsgesetzes, das wir als das Eine, alles Vorstellen umfassende, mithin schlechthin allgemeine erkennen.

1. Das Vorstellungsgesetz der „Ähnlichkeit" sagt: „Eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, in der die Seele etwas hat, das einem früher Gehabten ähnlich ist, kann veranlassen, dass die Seele das früher Gehabte in der Vorstellung wiederhabe".

Zunächst sei hervorgehoben, dass „Ähnlichkeit" etwas anderes ist als „Gleichheit", dass darum nicht etwa als ein besonderer Fall des Vorstellungsgesetzes der Ähnlichkeit ein Vorstellungsgesetz der Gleichheit behauptet werden dürfte. Dies erhellt auch schon aus der unbezweifelbaren Grundvoraussetzung alles Vorstellens aus der „früheren Einheit". Gäbe es ein Vorstellungsgesetz der Gleichheit, so würde für das Vorstellen nicht ein früheres Haben von Mehrerem, unter dem sich auch das jetzt Vorzustellende befunden haben würde, sondern nur ein früheres Haben des besonderen Vorzustellenden allein die notwendige Voraussetzung bilden. Ein A, das die Seele früher hatte, würde sie also — denn nur dieses könnte doch das angebliche Vorstellungsgesetz der Gleichheit besagen — aus dem Grunde wiederhaben können, weil sie in ihrer „gegenwärtigen" Bewusstseinsbestimmtheit eben dasselbe A schon wiederhat. Die Sinnlosigkeit dieses „Gesetzes" liegt auf der Hand; es lässt sich in der Tat die Behauptung, die Seele könne A wiederhaben, weil sie A wiederhat, kein Sinn abgewinnen. Denn wenn die Seele A wiederhat, so hat sie eben A wieder, in diesem Wiederhaben von A aber kann doch nicht die veranlassende Bedingung liegen, das A noch einmal wiederzuhaben.

Und doch vertreten Manche die Ansicht, z. B. eine wiederholte Empfindung A könne die veranlassende Bedingung für das Vorstellen von A sein.

Es verlohnt sich darum, dem Bemühen, ein Vorstellungsgesetz der *Gleichheit* aufzustellen, etwas weiter nachzugehen, Höffding hat sich dieser Sache besonders angenommen; er schreibt:

„*Faktisch* ist es, dass, wenn die Empfindung A wieder eintritt nach einem Zwischenraum, der durch die Empfindung B ausgefüllt ward, so hat sie eine *Tendenz*, *denselben Zustand wieder zu erzeugen*, *der vor B stattfand*; sie gewinnt durch diese Wiederholung, indem sie die von A hinterlassenen Spuren sich zu nutze macht, die wiederholte Empfindung erhält hierdurch ein eigenes Merkmal, steht mit eigentümlichem Charakter anderen Empfindungen gegenüber, die sozusagen nur untereinander, nicht *mit sich selbst* gemessen werden. Es tritt eine Kontrastwirkung hervor zwischen dem Wiederholten, Vertrauten, Gewohnten und dem Neuen, bisher Nicht-Erfahrenen, zwischen dem *Bekannten* und dem Unbekannten.

Ob es „faktisch" sei, dass eine wiedereintretende Empfindung A eine „Tendenz" habe, denselben Zustand A, der früher stattfand, wiederzuerzeugen? Höffding unterscheidet offenbar zwischen einer „wiedereintretenden" Empfindung A und einer „wiederholten" Empfindung A, denn die „wieder eingetretene" ist erst die „wiederholte", wenn sie sich zugleich „die von der früheren Empfindung A hinterlassenen *Spuren* zu nutze macht". Wir müssen dies dahin verstehen, dass, wenn ein früher schon aufgetretener Reiz mit „nachfolgender Nervenerregung" wiederum auftritt, diese Nervenerregung einen Gehirnzustand treffe, der die von der früheren Einwirkung der gleichen früheren Erregung „hinterlassenen Spuren" aufweist, dass also diese Nervenerregung jetzt doch einen *anderen* Gehirnzustand, als früher, treffe. Wäre dies in Wahrheit der Fall, so könnte auch die im zweiten Fall eintretende Empfindung *nicht dieselbe* sein, wie die frühere Empfindung A, weil der Gehirnzustand, der *ihre* wirkende Bedingung bildet, offenbar nach „den hinterlassenen Spuren" des ersten Falles ein anderer wäre; oder, um Höffdings Worte, in denen die Empfindungen als Einzelwesen sich bieten, zu verwenden, eine Empfindung, „die sich ausser dem gleichen Reiz auch noch die hinterlassenen Spuren einer früheren Empfindung A *zu nutze macht*", müsste tatsächlich eine *andere* als jenes A sein, könnte also gar *nicht* die

„wieder eintretende Empfindung A“ sein und genannt werden, weil ja die wirkende Bedingung für das empfindende Bewusstsein eine andere wäre, als die frühere, die die Empfindung A wirkte: nur gleiche Ursache aber hat gleiche Wirkung. Die zweite Empfindung hätte aber doch ihre wirkende Bedingung ebenfalls ausschliesslich im Gehirn, es bedürfte also zu ihrer Erklärung gar nicht, wie Höffding meint, der Annahme einer „Vorstellung“, die mit einer angeblich zunächst „wieder-eingetretenen Empfindung A“, von der jene hervorgerufen sei, verschmölze, sodass dann die „wiederholte“ Empfindung A die „Verschmelzung“ einer „wiedereingetretenen Empfindung A“ und einer „Vorstellung A“ bedeuten würde. Höffding hält, wie diese Darlegung zeigt, augenscheinlich die „wiederholte“ Empfindung A doch für eine andere als die „frühere“ Empfindung A, und doch nennt er sie die „wiederholte“ Empfindung A, sie ist ihm also auch dieselbe wie die frühere Empfindung A. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Er sucht die besondere Eigentümlichkeit der wiederholten gegenüber der früheren Empfindung A in etwas, das uns in seiner rätselhaften Art an die Lotzeschen Lokalzeichen mahnt, und nennt es die „Bekanntheitsqualität“, die der „wiederholten“ Empfindung A als donum superadditum vor der früheren Empfindung A zukomme. Qualität und Intensität der wiederholten Empfindung A, heisst es, seien dieselbe, wie die der früheren Empfindung A, aber hinzugekommen sei als Drittes die „Bekanntheit“. Ich muss gestehen, dass in der modernen Psychologie mir kaum ein zweites Beispiel so phantastischer „Erklärung“ begegnet ist, das der unzweifelhaften Tatsache, dass dem Bewusstsein ein Wiederholtes vielfach als „Bekanntes“, „Vertrautes“ sich bietet, beizukommen meint mit Hilfe des Wortes „Bekanntheitsqualität der Empfindung“, das ja nichts mehr leistet, als dass es die Tatsache selber wiedergibt, die wiederholte Empfindung trete eben als „bekannte“ auf. Höffding beginnt mit der Behauptung, die wiedereintretende Empfindung A veranlasse das Auftreten einer Vorstellung des früheren A, er vertritt also das Gleichheitsgesetz: „Gleiches veranlasst zum Vorstellen des Gleichen.“ Nun soll aber diese angeblich so veranlasste Vorstellung A nicht als eine „freie und selbständige“ Vorstellung neben die „wieder eingetretene“ und sie

hervorrufende Empfindung treten, sondern „mit der wieder eingetretenen Empfindung A unmittelbar verschmelzen". Er nennt diese fabelhafte Vorstellung die „gebundene" Vorstellung A.

Auch hier betonen wir zunächst mit Nachdruck wieder, dass „Verschmelzen von Wahrnehmung und Vorstellung" schlechtweg unmöglich sei, denn beide sind nichts als eine Besonderheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit. Sie sind eben Unveränderliches, die folglich Veränderung — was Verschmelzung, man mag dem Worte einen besonderen Sinn, wie man wolle, unter allen Umständen besagen muss — nicht erfahren können. Damit schon ist diese Höffdingsche „Erklärung" der „wiederholten" Empfindung als einer „bekannten" gerichtet.

Nun hören wir aber im Besonderen noch, dass tatsächlich im Bewusstsein nur eine, nämlich die „wiederholte" Empfindung A, vorliege; da jedoch diese aus jener Verschmelzung entstanden sein sollte, so gab es für Höffding, um dem Verschmelzungsvorgang doch eine Unterlage zu geben, keine andere Rettung, als zu „unbewusstem Seelischen" zu greifen und dann mit der wiedereintretenden „bewussten" Empfindung A eine von dieser nach dem angeblichen Gesetz „Gleiches ruft Gleiches in der Vorstellung hervor" veranlasste „unbewusste" Vorstellung A verschmelzen zu lassen.

Wie dies möglich sei, ist schlechtweg unfassbar. Wir verstehen in erster Linie nicht, dass, da die wiedereintretende Empfindung A schon selber ganz und gar das bietet, was die „frühere" Empfindung A selber bot, die wiedereintretende Empfindung A noch die „Tendenz" habe, die frühere Empfindung A „wiederzuerzeugen"; sie ist ja als Gegenständliches schon selber die frühere Empfindung A. Das dunkle Wort „Tendenz haben" kann hier doch auch nur soviel wie „veranlassende Bedingung sein" bedeuten; so würde also tatsächlich behauptet: dasselbe veranlasst unmittelbar in der Seele dasselbe: was eine offenbare Unmöglichkeit ist.

Indes auch den Fall gesetzt, der Satz „Gleiches veranlasst die Seele zum Vorstellen von Gleichem" sei wahr, so würden wir doch wieder den Satz nicht unterschreiben können „Gleiches veranlasst die Seele zu unbewusstem Vorstellen von Gleichem". Wenn also auch angenommen würde, eine „wiedereintretende"

Empfindung A sei die veranlassende Bedingung für eine Vorstellung A, so müsste diese Vorstellung A selbstverständlich doch Besonderheit einer Bewusstseinsbestimmtheit, also, um das überschüssige Wort zu gebrauchen, eine bewusste Vorstellung sein. Wenn aber dies, so müsste auch die angebliche Verschmelzung der „wiedereingetretenen" Empfindung A und der Vorstellung A im Bewusstsein geschehen. Aber zwei A, eine Empfindung A und eine Vorstellung A, die angeblich erst durch Verschmelzung zu Einer „wiederholten" Empfindung A würden, sind in den in Frage stehenden „Bekanntheitsfällen" unseres Bewusstseinslebens schlechtweg niemals anzutreffen, wie ja auch Höffding ausdrücklich zugesteht. Die von der „wiedereintretenden" Empfindung A angeblich hervorgerufene „gebundene" Vorstellung A erscheint demnach als reine Dichtung.

Dass wir allerdings oft ein A, welches wir früher als empfindende Seele hatten, in einer „wiedereintretenden" Empfindung und dann auch in einer Vorstellung wiederhaben können, werden wir nicht bestreiten; in solchen Fällen ist aber die „wiedereintretende" Empfindung A keineswegs selber die veranlassende Bedingung für die Vorstellung A (s. S. 251 ff.).

Und ebenfalls leugnen wir nicht, dass wir eine wiedereingetretene Empfindung A mit einer aufgetretenen Vorstellung A „messen" und die „Gleichheit" beider feststellen können. Immer aber müssen wir selbstverständlich in solchen Fällen zwei Besonderheiten unseres Bewusstseins, eine Empfindung A und eine Vorstellung A haben, nicht aber genügte zum Messen und Vergleichen in diesen Fällen etwa nur eine Besonderheit; das Kunststück, dass, wie Höffding meint, „die wiederholte Empfindung A mit sich selbst gemessen werde", bringt sicherlich Niemand fertig.

Ist es richtig, dass das „Bekanntsein", wenn es mit einer „wiedereintretenden" Empfindung A verknüpft ist, auf einem von uns angestellten „Beziehen" dieser Empfindung A auf eine frühere Empfindung gegründet ist, so erscheint solches Beziehen doch immer nur möglich, wenn die „frühere" Empfindung A auch in einer Vorstellung A wiedergehabt ist. Also setzt dies Bekanntsein ausser der wiedergehabten Empfindung A auch die Vorstellung A voraus.

Die „Unmittelbarkeit“ und „Unwillkürlichkeit“, mit der das „Bekanntsein“ oder das „Wiedererkennen“ vielfach auftritt, nötigt uns keineswegs, eine unmittelbare ursächliche Beziehung zwischen der wiedereingetretenen Empfindung und der Vorstellung A zu setzen, die überdies auch garnicht zu begreifen ist. Wie aber lässt sich denn nun auf Grund des von uns aufgestellten Vorstellungsgesetzes das Auftreten jener Vorstellung A erklären, ohne die unfassbare Behauptung mitzumachen, dass die wiedereingetretene Empfindung A in unmittelbarer ursächlicher Beziehung zu dem Auftreten der Vorstellung A stehe?

Dass aber tatsächlich eine ursächliche Beziehung zwischen beiden bestehen müsse, wird zugestanden werden, nur ist es falsch, sie ein unmittelbares Verhältnis, das zwischen ihnen bestehe, zu nennen.

Die Tatsache der Vorstellung A führt nach unserem Vorstellungsgesetz zwingend auf eine frühere Einheit, etwa (A B); wenn nun die Empfindung A wiederum eintritt, so kann sie die veranlassende Bedingung für die Vorstellung B, und diese Vorstellung B kann auf Grund ebenderselben früheren Einheit (A B) dann die veranlassende Bedingung der Vorstellung A sein. So steht also die Vorstellung A in der Tat in einem mittelbaren ursächlichen Verhältnis zu der vorher wiedereingetretenen Empfindung A; aber ohne jene Vermittlung der eintretenden Vorstellung B wäre dieses ursächliche Verhältnis zwischen der wiederholten Empfindung A und der Vorstellung A schlechterdings nicht möglich.

In all den Fällen des „Wiedererkennens“ d. i. des Auftretens einer Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit als „bekannter“ liegt dieser Vorgang zu Grunde: (A B) (frühere Einheit) A (wiederholte Besonderheit) B (vorgestellte frühere Besonderheit) — A_1 (vorgestellte frühere Besonderheit).

Höffding dagegen ist der Meinung, es gäbe ein „Wiedererkennen“ — er nennt es das „unmittelbare und unwillkürliche“ — in dem die „wiederholte“ Wahrnehmung A eine sogenannte „Bekanntheitsqualität“ mit sich führe, eine rätselhafte Sache, die er, wie wir gesehen haben, durch eine mit der Wahrnehmung A „verschmolzene unbewusste“ Vorstellung enträtseln zu können meint. Er kommt zu dieser offenbar Rätsel auf Rätsel setzenden Behauptung, weil er meint,

dass in „ganz einfachen“ Fällen einer „wiederholten“ d. i. als „bekannte“ auftretenden „Erscheinung“ A dieses Bekanntsein wahrhaftig nicht auf Anderes (B), das im Bewusstsein etwa zugleich da sei, sich stütze, wie es ja unsere Auffassung ist. Er meint, dass „sich nicht die geringste Spur von anderer Vorstellung B“ zeige, die durch jene wieder eintretende Erscheinung A „geweckt würde“, und schärft dies noch ganz besonders ein: „Ausser dem erkannten Zug (dem Bekanntsein) findet sich im Bewusstsein nicht das Mindeste, was mit dem Wiedererkennen von A zu tun hat“.

Wäre dies wahr, so würde die Annahme nicht zu umgehen sein, dass das Bekanntsein einer Wahrnehmung auf eine ihr als solcher zukommende Eigentümlichkeit sich gründe, so rätselhaft uns auch die Sache selbst bliebe. Vielleicht findet sich aber, dass auch in den „ganz einfachen“ Fällen des „unmittelbaren und unwillkürlichen Wiederkennens“ ausser der „wiederholten Erscheinung“ A doch noch Anderes in dem Bewusstseinsaugenblicke anzutreffen sei, das „etwas mit ihr zu tun hat“.

Höffding schreibt nun: „Fangen wir mit ganz einfachen zweifellosen Wahrnehmungen an. Etwas, das ich sehe, kommt mir bekannt vor; es sei ein Gesicht oder, um etwas noch Einfacheres zu nehmen, ein einzelner Gesichtszug, ein Zwinkern des Auges. Oder ich erblicke am Abendhimmel eine allerdings ungewöhnliche, mir jedoch bekannt scheinende Farbennuance. Oder es wird mir ein Fremdwort genannt, das ich nicht übersetzen kann, dessen Laut indes einen bekannten Klang hat. Oder es fragt mich Jemand: waren Sie schon in Les Plans? Der Name Les Plans ist mir bekannt und doch kann ich durchaus keine Vorstellung damit verbinden. Oder eine gewisse organische Empfindung, eine gewisse Stimmung des Lebensgefühls, die in mir auftauchte, erschien mir mit einem gewissen Gepräge der Vertrautheit und Angehörigkeit; ich habe durchaus das unmittelbare Bewusstsein, dass ich dieselbe schon gehabt habe, obwohl ich keine einzige nähere Bestimmung an sie knüpfen kann. Ein nahe verwandter Fall ist dieser: Charles Richet hypnotisierte einen seiner Freunde und zwang ihm trotz einigen Widerstrebens die Vorstellung auf, er heisse Durand, so dass er auf die Frage, wie er sich nenne, mit diesem Namen antwortete. Fragte ihn Richet nun, wie sein Name im wachen Zu-

stande sei, so war es ihm nicht möglich hierauf zu kommen, obgleich er wusste, dass er denselben kenne. Wurde dieser ihm aber genannt, so erkannte er ihn sogleich wieder und wiederholte ihn mit grossem Wohlgefallen. Was in solchen Bewusstseinszuständen, wie den hier erzählten, gegeben ist, das ist die unmittelbare Auffassung des Unterschiedes zwischen etwas Bekanntem und Vertrautem und etwas Neuem und Fremdem; dieser Unterschied ist so einfach und klar, dass er sich ebensowenig näher beschreiben lässt als z. B. der Unterschied zwischen Lust und Unlust oder der Unterschied zwischen Gelb und Blau. Wir stehen hier einem unmittelbaren Qualitätsunterschiede gegenüber; die eigentümliche Qualität, mit welcher das Bekannte im Gegensatz zum Neuen im Bewusstsein auftritt, werde ich die Bekanntheitsqualität nennen."

Was in solcher wiederholten Wahrnehmung zu Tage tritt, nennt Höffding „unmittelbares Wiedererkennen", das von den Fällen des Wiedererkennens zu unterscheiden sei, „in denen der wiederholten Wahrnehmung A die Vorstellung von A vorausgehe, so dass hier das Übereinstimmen der vorher auftretenden Vorstellung mit dem nach ihr erst eintretenden Wahrnehmen das Wiedererkennen bedingt."

Wir wissen nun schon, dass Höffding jenes „unmittelbare" Bekanntsein einer wiederholten Wahrnehmung A aus einer von ihr wieder „erweckten", aber zugleich mit ihr „verschmolzenen" Vorstellung A erklären will; diese Vorstellung A steht aber tatsächlich zwischen Sein und Nichtsein: „Es kommt in dergleichen Fällen nicht zum wirklichen und deutlichen Hervorrufen, denn der wiedererweckte Zustand verschmilzt unmittelbar mit der gegebenen (wiederholten) Empfindung; bei der Reproduktion der früheren Empfindung kommt es in solchen Fällen nicht zum wirklichen Hervorrufen derselben. Steht es fest, dass die Bekanntheitsqualität mit einem früheren Hören des Wortes Les Plans zusammenhängen muss, so lässt sich diese Qualität nur dadurch erklären, dass der frühere Zustand, in welchen ich geriet, als ich das Wort zum ersten Male hörte, sich auf irgend eine Weise von Neuem mit der wiederholten Empfindung zusammen geltend macht, ohne jedoch als selbständiges Element neben letzterer im Bewusstsein aufzutreten; dies können wir sehr wohl

durch das Wort „Reproduktion“ ausdrücken, wenn wir annehmen, dass der jetzt kommende Eindruck einen Zustand im Gehirn (Bewusstsein) erregt, welcher zugleich durch die Nachwirkung des früheren Eindrucks bestimmt wird“.

Wir hören hier, dass beim Auftreten der „wiederholten“ Wahrnehmung deren Bekanntsein auf die „Nachwirkung des früheren Eindrucks“ gegründet sein soll; die früher aufgeführte „Vorstellung im Unbewussten“ als eine nicht wirkliche und doch wirkende Vorstellung ist hier durch die „Nachwirkung des früheren Eindrucks“ ersetzt, die, „wie wir einfach annehmen können“, schreibt Höffding weiter, „in der grösseren Leichtigkeit besteht, mit welcher bei der Wiederholung der Zustand eintritt; wir appellieren hier an das Gesetz der Übung, das für alles organische Gewebe, nicht zum wenigsten für das Muskel- und Nervengewebe gilt; je häufiger ein Prozess in einem Organ vorgegangen ist, um so leichter tritt er aufs Neue ein. Die natürliche Annahme wäre wohl die, dass durch den ersten Eindruck ein Umlagern der Moleküle des Hirns bewirkt wird, welches nach dem Aufhören des Eindrucks wieder von dem vorigen Zustande abgelöst wird, und zwar so, dass dieser, nun unsicherer, leichter aus dem Gleichgewicht zu bringen ist, dass also eine Disposition zu der nämlichen Umlagerung erzeugt ist, so dass diese leichter von statten geht, wenn der nämliche Eindruck entsteht. Die Bekanntheitsqualität bildet dann das psychologische Correlat der grösseren Leichtigkeit, mit welcher eine Änderung in der Lagerung der betreffenden Hirnmoleküle hervorgebracht wird: es bietet kein anderer Umstand sich dar, durch welchen sich der eigentümliche Unterschied zwischen Empfindung und Wiedererkennen erklären liesse“.

Was Höffding hier auf der einen Seite gewonnen hat, indem er das zwischen Sein und Nichtsein eingeklemmte Hirngespinnst einer angeblich hervorgerufenen und doch nicht wirklich hervorgerufenen Vorstellung A durch ein Wirkliches, nämlich einen verharrenden Gehirnzustand (Disposition) ersetzt — das verliert er auf der anderen Seite wieder, indem er nun das „Bekanntsein“ der wiederholten Empfindung unmittelbar auf einen Gehirnzustand gegründet sein lassen muss. Er hatte vorher ohne Frage richtig gefunden, dass das Bekanntsein der

wiederholten Empfindung A überhaupt in einer Vorstellung A seinen Grund haben müsse, mit der die Empfindung A „gemessen“ werde. Falsch war es nur eben, dieses Mass in einer „unbewussten“ Vorstellung A zu finden. Indem er jetzt aber diese und mit ihr die Vorstellung A überhaupt fahren lässt, führt ihn das Bestreben, aus einer auf einen früheren Eindruck zurückgeführten „Disposition des Gehirns“ das „Bekanntsein“ der wiederholten Empfindung A zu verstehen, ganz in die Irre.

Zugegeben es sei richtig, dass Hirnmoleküle, die durch einen Eindruck in einen Zustand, welcher seinerseits eine Wahrnehmung bewirkte, versetzt waren und nach dem Eindruck in den „vorigen Zustand“, aber doch mit einer neuen „Disposition“ versehen, zurückgehen, unter dem wiederholten Eindruck leichter in jenen Zustand wiedergelangen, der dieselbe Empfindung A wieder wirken muss — dies zugegeben, so kann das „leichter“ doch nur besagen, der die Empfindung A wirkende Gehirnzustand, obgleich in beiden Fällen ein und derselbe, trete im zweiten Falle, dank der vom ersten Fall zurückgelassenen „Disposition“ im Gehirn schon bei einem schwächeren Eindruck ein, es genüge also eine geringere Reizgrösse, als im ersten Falle, um ebendieselbe Empfindung A auftreten zu sehen.

Die „grössere Leichtigkeit“, mit der im zweiten Falle der die Empfindung A wirkende Gehirnzustand eintritt, besteht also darin, dass schon ein geringerer Reiz dieselbe Empfindung A im zweiten Falle wirkt, weil die Beschaffenheit des Gehirns gegenüber dem ersten Fall sich in dem bestimmten Sinne als eine andere erweist.

Von dieser Verschiedenheit der Reizgrössen in den beiden Fällen können wir aber nicht absehen, da ja der Gehirnzustand vor dem zweiten Wahrnehmen ein anderer sein soll, als vor dem ersten; denn bei gleichem Reize, aber verschiedenem Gehirnzustande müssten doch die beiden Empfindungen, die ja „nach Qualität und Intensität in beiden Fällen dasselbe A“ bieten sollen, nach ihrer Intensität verschieden sein. Zwar hören wir „die Gehirnmoleküle gehen nach der ersten Wahrnehmung in den vorigen, also in den alten Zustand, den sie vorher einnahmen, zurück“, indessen wird dies sofort wieder zurückgenommen, in der Behauptung, „die Gehirnmoleküle befänden

sich nach dem ersten Wahrnehmen in einem „unsicheren", also doch nicht wieder in dem „vorigen" Zustande.

Da demnach die „grössere Leichtigkeit", mit der ein die Empfindung A wirkender Gehirnzustand im zweiten Falle eintreten soll, nur in der Verschiedenheit des ihm unmittelbar vorhergehenden Gehirnzustandes begründet sein kann, weshalb eben ein geringerer Reiz als im ersten dieselbe Empfindung A zur Folge hat, so ist diese „grössere Leichtigkeit" des Eintretens selbstverständlich doch nicht eine Besonderheit des die Empfindung A wirkenden Gehirnzustandes selbst.

Und steht es so, dann wird auch der von dem Gehirnzustande im zweiten Fall gewirkten Empfindung A eine besondere „Qualität", die sogenannte „Bekanntheitsqualität", als angebliches „Correlat" jener „grösseren Leichtigkeit" des „Eintretens" des Gehirnzustandes nicht zugelegt werden können, da eben die „grössere Leichtigkeit" des Eintretens selber nimmermehr als eine Besonderheit des Gehirnzustandes zu verstehen ist; dieser müsste ja auch ganz derselbe sein, wie der frühere, sofern er eine „Wiederholung" der früheren Empfindung A wirken soll, wie angenommen wird.

Es will mir scheinen, als ob von unserem Gegner die „grössere Leichtigkeit" des Eintretens eines Gehirnzustandes, die bei der „wiederholten", „bekannten", Wahrnehmung anzunehmen sei, mit der „grösseren Leichtigkeit" verwechselt werde, die aus dem „Haben" einer „bekannten" Wahrnehmung folgt. Eine Erörterung in „fremder" Sprache verstehe ich leichter, wenn mir die Sprache schon eine „bekannte" ist; ein Musikstück spiele ich leichter, wenn es mir schon „bekannt" ist; das Verstehen und das Spielen also ist mir leichter, weil ich es mit Bekanntem zu tun habe. Grundlos aber bleibt die Behauptung, dass das „Bekanntsein" einer Wahrnehmung ein „psychologisches Correlat" der grösseren Leichtigkeit des Eintretens eines diese Wahrnehmung bedingenden Gehirnzustandes sei.

Die Bemühungen, der „wiederholten" Empfindung A ausser Qualität und Intensität noch als ein Drittes die „Bekanntheitsqualität" aufzulassen, müssen erfolglos sein und bleiben, denn diese angebliche „Qualität" ist und bleibt, wie Lotzes Lokalzeichen, ein inhaltloses Wort, so sehr man sich auch angelegen sein lässt,

„Bekanntheitsqualität" unter Heranziehung dessen, was wir Qualität einer Empfindung (Farbenqualität u. s. f.) nennen, uns mundgerecht zu machen.

So heisst es wohl bei Höffding: „Der Unterschied zwischen grösserer und geringerer Möglichkeit des Umlagerns der Hirnmoleküle ist allerdings nur ein Unterschied des Grades, während in psychologischer Beziehung ein Unterschied der Qualität zwischen Empfindung und Wiedererkennen stattfindet. Dies kann uns indes nicht in Erstaunen setzen, wenn wir bedenken, dass in der physischen Welt stets nur Unterschiede der Quantitäten den psychologischen Qualitäten entsprechen. Die Farbenqualitäten finden ihre physischen Correlate in quantitativen Unterschieden der Ätherschwingungen und ihre physiologischen Correlate wahrscheinlich in quantitativen Unterschieden zwischen den Bewegungen der Moleküle in den Sehcentren des Hirns. Unsere Erklärung der Erscheinung des Wiedererkennens in deren einfachster Form befindet sich also in guter Analogie mit dem, was für andere einfache Erscheinungen zu gelten scheint."

Wir können nicht zustimmen, dass eine „gute Analogie" gefunden sei, wenn man die geringere oder grössere Bewegung der Moleküle (das sogenannte „Correlat" der verschiedenen Farbenqualitäten) mit der geringeren oder grösseren „Leichtigkeit des Umlagerns der Moleküle" (dem angeblichen „Correlat" des „unmittelbaren" Fremdseins oder „unmittelbaren" Bekanntseins einer Empfindung) gegen einander hält, da das tertium comparationis „geringer—grösser", das ja nur das einzige Gemeinsame ist, für eine „gute" Analogie doch noch nicht ausreichen kann; anderes Gemeinsames aber liegt nicht vor. Ich wüsste wenigstens nicht, was eine Bewegung der Moleküle und die Umlagerungsmöglichkeit der Moleküle Gemeinsames an sich selber hätten.

Der Grundirrtum ist der, dass überhaupt „Bekanntsein" einer Empfindung mit einer Empfindung selbst (Farbenqualität) in Eine Linie und in Vergleich gestellt wird. Die Empfindung gehört überdies zum ursprünglichen gegenständlichen Bewusstsein, die sogenannte „Bekanntheitsqualität" aber nicht, da sie eben zu ihrer Möglichkeit ein früheres Haben der Seele notwendig voraussetzt.

Das behauptete „ursprüngliche Gegebensein der Bekanntheit“ einer Empfindung ist also nur Schein, weil im „Bekanntsein“ stets eine Beziehung auf ein „Früher“ liegt. Höffding gibt auch diese im „Bekanntsein“ liegende Beziehung zu, wenn er schreibt: „Ich habe das durchaus unmittelbare Bewusstsein, dass ich die Wahrnehmung schon gehabt habe.“

Aus dem Widerspruch kommt er aber doch nicht heraus; er schwankt stets zwischen zwei Behauptungen, deren eine die wiederholte d. i. „bekannte“ Empfindung A nicht von einer Vorstellung A begleitet sein, indes die andere neben jener Empfindung A ein „Erinnern“ d. i. eine Vorstellung A bestehen lässt, die dann freilich „unmittelbar“ mit der wiederholten Empfindung A „verschmelzen“ soll. Ebenso finden wir die „Bekanntheit“ das eine Mal als unmittelbar gegebene „Qualität“ der ursprünglichen gegenständlichen Bestimmtheit, nämlich der „wiederholten Empfindung“ A, das andere Mal aber bedingt (vermittelt) durch ein „Vergleichen der gegebenen Empfindung A mit der früheren A“ d. h. mit der Vorstellung A.

Höffding sucht diesen Widerspruch durch die Behauptung zu heben, dass dies „Erinnern“ und „Vergleichen“ ein „gebundenes“, diese Vorstellung A eine „gebundene Vorstellung sei“, und versteht unter gebundener Vorstellung diejenige, „welche sich nicht als freies selbständiges Glied des Bewusstseins neben der wiederholten Empfindung geltend macht“; gebundenes Erinnern sei da, „wenn das erinnerte A nicht von der wiederholten Empfindung A befreit wird, durch welche es hervorgerufen wurde“, und gebundenes Vergleichen sei dasjenige, in dem „die Elemente, die ihrer Ähnlichkeit wegen verbunden waren, einander gegenüber nicht frei und selbständig auftreten“.

Dass wir mit der Beschwichtigungsformel „gebundene Vorstellung, gebundenes Erinnern und Vergleichen“ nichts anfangen können, ist klar; eine Vorstellung, die doch keine wirkliche Vorstellung, ein Vergleichen, das doch kein wirkliches Vergleichen ist, da tatsächlich und als allseitig anerkannt „nur eine durchaus einfache Erscheinung A“ vorliegen soll, geht über unser Wissen und Verstehen. Mit Worten wie „gebundene Vorstellung, gebundenes Erinnern und Vergleichen“ löst man keine psychologischen Aufgaben, sondern stösst sie nur ungelöst

in die Nacht des „Unbewussten", wie wir denn auch lesen müssen: „Obgleich das unmittelbare Wiedererkennen sich der Selbstbeobachtung als eine durchaus einfache Erscheinung darstellt, können wir dasselbe theoretisch als zusammengesetzt betrachten, ein Moment der Erinnerung, der Nachwirkung aus der Vergangenheit verbindet sich beim unmittelbaren Wiedererkennen mit der im Augenblick erregten Empfindung; was im Bewusstsein auftritt, das ist Produkt beider Momente, deren Verschmelzen unter der Schwelle des Bewusstseins vorgegangen ist." In diese Nacht des Unbewussten können wir nicht folgen und wundern uns nur über diese „theoretischen" Erzählungen aus dem Seelenleben.

Wir halten aber einen Versuch, das Bekanntsein aus dem, was unser Bewusstseinsleben tatsächlich bietet, zu erklären, durchaus nicht für aussichtslos und schicken dabei voraus, dass wir nicht zugeben können, eine „bekannte Empfindung A stelle sich der Selbstbeobachtung als „eine durchaus einfache Erscheinung" dar, so dass „sich nicht die geringste Spur von anderen Empfindungen dabei zeige". Indem wir uns dabei auf den Boden des von uns entwickelten Vorstellungsgesetzes stellen, halten wir auch, wie schon des Näheren dargelegt ist, die Meinung für irrig, dass eine wiederholte Empfindung A je die „veranlassende" Bedingung für das Auftreten einer Vorstellung A sei, als ob Gleiches je das Vorstellen von Gleichem „veranlassen" könne.

Ganz richtig ist nun in dem „Bekanntsein" einer Empfindung die Beziehung auf ein früheres Haben gefunden; „ich habe das unmittelbare Bewusstsein, dass ich die Wahrnehmung schon gehabt habe". Unzweifelhaft ist auch in dem „einfachsten" Fall von Bekanntsein für das Bewusstsein diese Vorstellung von „Früher" festzustellen. Dass aber die wiederholte Empfindung A die veranlassende Bedingung der Vorstellung von „Früher" sein könne, leuchtet ein.

Sobald aber diese Vorstellung „Früher" gemäss dem Vorstellungsgesetze veranlasst durch die wiederholte Empfindung A auftritt, wird sie selbst die veranlassende Bedingung für das Auftreten der Vorstellung A, die sich uns als gleich mit der wiederholten Empfindung A darstellt, so dass diese nun als „bekannte" dasteht. Dies ist meines Erachtens der Sachverhalt, den Höff-

ding so darstellt, als ob die wiederholte Empfindung A die Vorstellung A unmittelbar hervorrufe, was eben notwendig zu der Verschmelzungstheorie führen musste, um die Tatsache, dass doch nur eine einfache Erscheinung A da ist, sich zurechtzulegen; denn ein Gegenständliches A, das von einem zweiten Gegenständlichen A nicht durch ein drittes gesondert wäre, kann es nicht mit diesem zusammen als Besonderheit desselben Seelenaugenblicks geben. Fehlt das dritte, so kann eben nur ein Gegenständliches A da sein, nur „eine einfache Erscheinung". Das „Dritte" nun zwischen der Empfindung A und der Vorstellung A ist für das „Bekanntsein" der Empfindung A das „Früher", also eine Zeitvorstellung, und die Vorstellung A verschmilzt darum auch nicht etwa mit der Empfindung A — ein Vorgang, der ja überhaupt im Seelenleben unmöglich ist — sondern sie steht nur im Vergleich zur Empfindung A im Bewusstsein zurück.

Das Bekanntsein erweist sich demnach in den „einfachen" Fällen ebenso, wie in jenen Fällen, in denen die zur Vergleichung ja unentbehrliche Vorstellung A schon vor der „bekannten" Empfindung A auftritt, seelisch bedingt und ihre besonderen Voraussetzungen, die in unmittelbarer Folge sich zusammenfinden, sind hier eben die wiederholte Empfindung A, die Vorstellung des „Früher" und die Vorstellung A.

Damit ist nun auch endgültig die Meinung, dass ein Vorstellungsgesetz der Gleichheit bestehe, abgewiesen, eine Meinung, die freilich schon durch die allgemeine Überlegung aufgehoben wird, dass ein wiederholtes A nicht unmittelbare Veranlassung zum Wiederhaben d. i. zum Vorstellen von A sein könne. Wir vermögen für jeden einzelnen Fall, der als Beleg eines angeblichen Vorstellungsgesetzes der Gleichheit angeführt werden mag, den Nachweis zu führen, dass er sich ohne Zwang unserem Vorstellungsgesetze füge.

Was aber das von jeher als ein besonderes angeführte Vorstellungsgesetz der Ähnlichkeit betrifft, so erweist sich dieses nur als ein besonderer Fall unseres Einen Vorstellungsgesetzes.

Ähnlichkeit fasst Gleichheit und Verschiedenheit in sich. Sind zwei Wahrnehmungen ähnlich, so weisen sie Gemeinsames und Eigentümliches gegen einander auf. Darum ist es auch in solchem Fall der Ähnlichkeit nach unserem Vorstellungsgesetze

durchaus möglich, dass eine „gegenwärtige" Wahrnehmung eine ähnliche Vorstellung veranlasse, weil die Grundvoraussetzung alles Vorstellens hier erfüllt ist, dass nämlich eine Einheit früher die Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit war, deren eines Glied wir in der „gegenwärtigen" Wahrnehmung wiederhaben. Wir wollen dies an einem Beispiel erläutern.

Wenn wir erfahren, dass eine „gegenwärtige" Wahrnehmung „Haus" die Vorstellung unseres Vaterhauses zur Folge hat, so zeigt die nähere Prüfung wohl, dass der spitze Giebel des wahrgenommenen Hauses demjenigen unseres Vaterhauses gleich sei. Nun sind wir vielleicht geneigt, anzunehmen, die Wahrnehmung des Giebels habe uns an den gleichen Giebel unseres Vaterhauses „erinnert", in dem Sinne, dass sie die Vorstellung des Giebels unmittelbar veranlasste. Aber man überlege doch, was es überhaupt heissen solle, ein Gegenständliches habe uns veranlasst, dasselbe Gegenständliche wiederzuhaben d. h. vorzustellen, wenn wir nicht zu gleicher Zeit auch noch Anderes vorzustellen veranlasst worden wären. Ohne dieses trennende „Dritte" könnten wir in der Tat garnicht mehr als ein Gegenständliches „spitzer Giebel" haben, da ja die beiden Giebel der Häuser als Gegenständliches unseres Bewusstseins ein und dasselbe sind und uns daher als zwei Gegenständliche nur eigen sein können, wenn der „Giebel" hier mit diesem, dort mit jenem anderen Gegenständlichen in Einheit eine Besonderheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit ausmacht. Darum reden wir ja auch von den beiden ähnlichen und zwar in ihrem Giebel gleichen Häusern, weil der Giebel je mit besonderen Anderem in Einheit dort das Vaterhaus, hier das wahrgenommene Haus ausmacht. Sicherlich sind wir zu der Vorstellung des väterlichen Hauses nicht gelangt, indem wir etwa zunächst auf Grund des spitzen Giebels des wahrgenommenen Hauses einen gleichen spitzen Giebel vorstellten und dann erst das Andere, wodurch dieser vorgestellte Giebel als einen Teil des Vaterhauses sich besondert, in der Vorstellung hinzukam.

Wenn aber dies nicht der Weg, den wir gegangen sind, gewesen sein kann, so bleibt nur der andere übrig, der von dem gegenwärtigem Hause und insbesondere von dem Giebel (A) zunächst zu dem besonderen Anderen (B), das in einer „früheren

Einheit" (dem Vaterhause) mit dem Giebel (A) zusammen unserem Bewusstsein eigen war, in der Vorstellung (B) führt und von dieser Vorstellung (B) zu der Vorstellung des Giebels (A), so dass nun die Wahrnehmung des vor mir stehenden Hauses und die Vorstellung des ähnlichen, im Giebel mit jenem Hause gleichen Vaterhauses die Besonderheit unseres gegenständlichen Bewusstseins ist.

Wenn man also vom Vorstellungsgesetz der Ähnlichkeit redet und behauptet, Ähnliches rufe Ähnliches in der Vorstellung hervor, also ein gegenwärtiges (A B) sei die veranlassende Bedingung für die Vorstellung (A C), so ist dies nicht so zu fassen, als ob das „gegenwärtige" A selber die veranlassende Bedingung für die Vorstellung A und dass diese Vorstellung A dann ihrerseits erst die veranlassende Bedingung für die Vorstellung C und auf diese Weise das frühere (A C) in der Vorstellung wiedergehabt sei. Wir haben vielmehr den Vorgang so zu verstehen, dass aus dem „gegenwärtigen" (A B) das A die veranlassende Bedingung für die Vorstellung C auf Grund der früheren Einheit (A C) und dass diese Vorstellung C erst die veranlassende Bedingung für die Vorstellung A ist, die dann mit jener die Vorstellungseinheit (A C), das Vaterhaus, bildet.

Das sogenannte Gesetz der Ähnlichkeit ist zweifellos nur ein besonderer Fall unseres Vorstellungsgesetzes und zwar derjenige, in dem es sich stets um zwei Einheiten, die einander eben ähnlich d. h. in einem Stücke gleich sind, wobei es nichts verschlägt, ob diese Einheiten als Gegebenes zu den Einzelwesen oder zu den Bestimmtheiten unserer Welt zählen. Ein Haus (A B) kann die Vorstellung eines anderen Hauses (A C) hervorrufen, ebenso aber auch eine besondere Farbe (A B), z. B. leuchtend grün, die Vorstellung einer anderen Farbe (A C), z. B. leuchtend rot.

2. das angebliche besondere „Gesetz des Beieinander" (contiguity) soll sagen: eine gegenwärtige Bewusstseinsbestimmtheit, in der die Seele das wiederhat, was sie früher als Glied einer Einheit, sei es des räumlichen, sei es des zeitlichen Beieinander, hatte, kann veranlassen, dass das andere Glied vorgestellt wird.

Dass dieses Gesetz nur das im Besonderen auf räumliche und zeitliche Einheit angewandte allgemeine Vorstellungsgesetz

sei, ist ersichtlich. Offenbar liegt der Grund dafür, dass es als ein besonderes Vorstellungsgesetz herausgestellt wird, in der Aufstellung des Vorstellungsgesetzes der Ähnlichkeit als eines besonderen Gesetzes. Unter dessen Vortritt und Anerkennung musste allerdings das Gesetz des Beieinander als ein besonderes folgen und anerkannt werden. Denn der Versuch, dieses auf jenes oder auch jenes auf dieses zurückzuführen und auf diese Weise zu Einem Vorstellungsgesetz zu kommen, ist ein vergebliches Bemühen.

Sehen wir aber genauer hin, so erscheinen alle beide als die zwei besonderen Fälle unseres Vorstellungsgesetzes. Ihre gemeinsame Wurzel wird nur dadurch etwas verdeckt, dass die Bezeichnung dieser Gesetze nicht aus einem und demselben Gesichtspunkte gewonnen ist. Im „Gesetz des Beieinander" ist er die frühere Einheit, im „Gesetz der Ähnlichkeit" das Gleichsein der gegenwärtigen und einer früheren Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit.

Man hat aber gemeint, das Gesetz der Ähnlichkeit lasse sich auf das Gesetz des Beieinander zurückführen, indem man darauf hinweist, dass es sich in der „Ähnlichkeit" tatsächlich doch auch um ein „Beieinander" handle, denn das, was einem „Anderen" ähnlich sei, zeige ein Beieinander, dessen eines Stück ebenfalls dem „Anderen" eigen sei. Gewiss! Wenn das Wort „Beieinander" nicht den besonderen Sinn des räumlichen und zeitlichen Zusammens haben, sondern eben Zusammen oder besser Einheit schlechtweg bedeuten soll, dann erscheint das Gesetz der Ähnlichkeit in der Tat als ein besonderer Fall des Gesetzes des „Beieinander". Dies käme dann auf dasselbe hinaus, wie wir das Gesetz der Ähnlichkeit einen besonderen Fall des allgemeinen Vorstellungsgesetzes der Einheit nennen. Immerhin aber wäre das Gesetz der Ähnlichkeit doch nicht auf das „Gesetz des räumlichen und zeitlichen Beieinanders" zurückgeführt; dieses müsste dann wieder den besonderen Zusatz des „räumlichen und zeitlichen", wie jenes etwa den besonderen Zusatz des „begrifflichen" Beieinander erhalten, und die Zusammenfassung beider unter das Eine Vorstellungsgesetz des sogenannten „Beieinander" würde sie als seine besonderen Fälle doch wieder auseinander halten, nämlich als Gesetz des räumlichen oder zeitlichen und als das Gesetz des

begrifflichen Beieinander. In diesem Sinne käme also das allgemeine Eine Gesetz des sogenannten „Beieinander" ganz auf unsere Aufstellung des allgemeinen Einen Vorstellungsgesetzes der Einheit hinaus, und es würde dann nur eine Frage des Geschmacks sein, welchen Namen man dem Gesetz geben wollte, ob Gesetz des Beieinander oder Gesetz der Einheit.

In der Herbartischen Schule werden ebenfalls zwei Vorstellungsgesetze, die im Ganzen mit den soeben behandelten sich decken, unter den Namen „Gesetz der unmittelbaren" und „Gesetz der mittelbaren Reproduktion" gelehrt. Während sich aber die Gesetze der Ähnlichkeit und des Beieinander ein jedes für sich geltend machen, soll nach den Herbartianern zwar das Gesetz der „unmittelbaren Reproduktion" für sich auftreten, das der „mittelbaren Reproduktion" aber nur unter Voraussetzung des ersten Gesetzes sich geltend machen können. „Die unmittelbare Reproduktion ist ein Vorstellen unter dem Gesetze der Gleichheit, die mittelbare ein Vorstellen unter dem Gesetz der Verschmelzung, jene verläuft im Kreise der homogenen, diese der heterogenen Vorstellungen, jene folgt den qualitativen, den Vorstellungen an sich immanenten, notwendigen Beziehungen, die mittelbare aber beruht auf Verbindungen, welche die Gleichzeitigkeit gestiftet hat".

Die Abweisung dieser Meinung ergibt sich aus unserer Erörterung über das Vorstellungsgesetz ohne Weiteres von selbst.

§ 30.

Das Gedächtnis.

Gedächtnis bezeichnet die auf dem „verharrenden" Gehirnzustande beruhende Möglichkeit für das Bewusstsein, früher Gehabtes gegenständlich wiederzuhaben. Ohne verharrenden Gehirnzustand gibt es für die menschliche Seele kein Gedächtnis.

Der für die Seele das Gedächtnis d. i. die Möglichkeit, früher Gehabtes vorzustellen, bedingende Gehirnzustand des Einzelnen hat zu seiner allgemeinen oder grundlegenden Bedingung das

Gehirn dieses Einzelwesens selbst, dagegen zu seiner besonderen Bedingung die Besonderheit früherer Bewusstseinsbestimmtheit, die wir ihrem Inhalt nach unter dem Namen „frühere Einheit" als Grund und Boden für alles Vorstellen kennen gelernt haben. Insofern nun das Gedächtnis als die Vorstellungsmöglichkeit auf diesem verharrenden Gehirnzustande beruht und in ihm allein wurzelt, reden wir dann auch von dem Gehirn des Einzelwesens und von jener Bestimmtheitsbesonderheit der Seele als der allgemeinen und der besonderen Bedingung des Gedächtnisses.

Demgemäss kennen wir auch in unserem Sprachgebrauch das Gedächtnis in zweierlei Bedeutung, je nachdem dessen allgemeine oder dessen besondere Bedingung ins Auge gefasst ist, und so reden wir demnach von „allgemeinem" Gedächtnis und „besonderem" Gedächtnis.

Das „allgemeine" Gedächtnis jedes Einzelwesens also ist auf die Beschaffenheit seines Gehirns gegründet, und auf Grund der Verschiedenheit des Gehirnes sprechen wir von der Verschiedenheit des Gedächtnisses der Einzelnen unter einander, sowie von der Verschiedenheit des Gedächtnisses in den verschiedenen Lebensaltern des Einzelnen. Dieses „allgemeine" Gedächtnis meinen wir, wenn von starkem und schwachem, treuem und untreuem Gedächtnis die Rede ist.

Das „besondere" Gedächtnis ist für jedes Einzelwesen auf die Besonderheit der früheren Bewusstseinsbestimmtheit, jene „frühere Einheit" gegründet. Das „besondere" Gedächtnis bezieht sich immer auf das einzelne früher Gehabte, das als Vorzustellendes in Frage kommt.

Alles, was der Mensch in einer früheren Einheit besessen hat, hat er „im Gedächtnis" oder „behält" er; aber das Behalten ist ein der Zeit nach sehr verschiedenes. Die Verschiedenheit des „besonderen" Gedächtnisses d. i. des Behaltens von einzelnem früher Gehabten hängt unter Voraussetzung gleichen allgemeinen Gedächtnisses davon ab 1. wie deutlich, 2. wie oft, 3. wie ge-

schlossen die einzelne „frühere Einheit“ Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit gewesen ist.

Der Gegensatz „Behalten—Vergessen“, der auf der Voraussetzung von Gedächtnis überhaupt sich erst aufbaut, bezieht sich immer auf das einzelne Vorzustellende.

Die für das Bewusstsein bestehende Möglichkeit, ein früher Gehabtes in der Vorstellung wieder zu haben, nennen wir, sofern wir dabei auf den bedingenden Gehirnzustand sehen, das Gedächtnis. Das Gedächtnis bezeichnet also die besondere Vorstellungsmöglichkeit der Seele, die auf dem „verharrenden“ Gehirnzustand beruht.

Wir haben bisher den verharrenden Gehirnzustand betrachtet, wie er als Bindeglied zwischen dem „früheren“ und dem „späteren“ Gehirnzustande von dem „früheren“ bestimmt sei, und wie er ebenso wieder den „späteren“, der die Vorstellung zur Folge hat, bestimme. Da nun aber der „frühere“ Gehirnzustand die Besonderheit einer Bewusstseinsbestimmtheit, die mit einer anderen Besonderheit in Einheit dem Bewusstsein eigen ist, bewirkt, so müssen wir bei dem stetigen Wirkungszusammenhange zwischen Seele und Leib annehmen, dass auch diese gewirkte seelische Besonderheit wiederum auf das Gehirn wirke und somit auch für den „verharrenden“ Gehirnzustand wiederum von Bedeutung sei.

Nach unserer Auffassung vom Menschen als der aus Leib und Seele bestehenden zusammengesetzten Einheit und von dem unmittelbaren Wirkungszusammenhange des Gehirns und der Seele ist die Annahme garnicht abzuweisen, dass, wie die Gehirnveränderung auf die Seele, so die Seelenveränderung wieder auf das Gehirn wirke.

Den verharrenden Gehirnzustand freilich, insofern er als Bindeglied eines früheren und eines späteren Gehirnzustandes zur Erklärung davon, dass wir dasselbe, was wir früher hatten, in der Vorstellung wiederhaben, dient, haben wir uns früher aus seinen physischen Bedingungen klar gemacht, und wir brauchten damals nicht weiter noch anzunehmen, dass derselbe

Gehirnteil, dessen Zustand die besondere Bedingung einer Bewusstseinsbestimmtheit ist, von dieser wiederum eine Einwirkung erfahre. Wir erkannten aber damals schon, ein Wiederhaben in der Vorstellung sei doch noch nicht daraus zu verstehen, dass jener aus physischen Bedingungen von uns abgeleitete verharrende Gehirnzustand bestehe, und erkannten, dass eine „gegenwärtige" Bewusstseinsbestimmtheit auf den im „verharrenden" Zustande befindlichen Gehirnteil wirke und somit jenen anderen Gehirnzustand wieder bewirke, der das Vorstellen des früher Gehabten zur unmittelbaren Folge haben muss.

Dass die „gegenwärtige" Bestimmtheit der Seele dies vermöge, leiteten wir aus der Tatsache ab, dass früher das, was die Seele in ihr „gegenwärtig" wiederhat, mit dem Vorzustellenden in Einheit ihr eigen gewesen sei; nur diese frühere Einheit, sagten wir, könne uns erklären, dass die „gegenwärtige" Bestimmtheit des Bewusstseins gerade auf jenen Gehirnteil wirke, der den „verharrenden" Zustand zeige. Ein Versuch, durch Annahme von neuen anatomischen „Leitungen" zwischen besonderen Gehirnteilen eine Erklärung zu schaffen, erscheint angesichts der unzähligen Einheiten, in denen sich Besonderheiten unseres Bewusstseins befinden, so phantastisch, dass er schon deshalb nicht weiter berücksichtigt werden kann, ganz abgesehen davon, dass er mit physiologischen Unmöglichkeiten arbeitet.

Indessen auch aus der Tatsache der früheren Einheit, deren eines Glied wir in der „gegenwärtigen" Bewusstseinsbestimmtheit wiederhaben, wird uns noch nicht zur Genüge erklärt, dass diese Bewusstseinsbestimmtheit nun gerade auf jenen Gehirnteil wirkt, der in dem betreffenden „verharrenden" Zustande sich befindet. Um dieses zu erklären, müssen wir ferner annehmen, dass die frühere Bewusstseinsbestimmtheit in ihrer Besonderheit als der „früheren Einheit" auf die Gehirnteile wiederum wirkend sich geltend gemacht hat, die in ihrem damaligen Zustande je ein Glied dieser „früheren" Einheit als Besonderheit seelischer Bestimmtheit wirkten. Bei dieser Annahme können wir erst verstehen, wie der, eine Bestimmtheitsbesonderheit der Seele wirkende Gehirnteil seinerseits durch die wirkende „frühere Einheit" in seinem Zustande derartig verändert worden sei, dass er auch in seinem „verharrenden" Zustande gerade die Einwirkung

seitens der „gegenwärtigen“ Bewusstseinsbestimmtheit, in der die Seele das andere Glied der früheren Einheit“ wiederhat, erfahren muss.

Die „frühere Einheit“ als Bestimmtheitsbesonderheit der Seele hat also, wie wir annehmen, durch ihre Einwirkung auf den betreffenden Gehirnteil dessen verharrenden Gehirnzustand derart bestimmt, dass er der Einwirkung jener „gegenwärtigen“ Bestimmtheitsbesonderheit, die als das eine Glied der früheren Einheit wieder im Bewusstsein auftritt, offensteht.

Damit haben wir erst den „verharrenden“ Gehirnzustand völlig bestimmt. Wollen wir ihn in seinen beiden Bedingungen, die er, wie jede andere Veränderung eines Einzelwesens aufzuweisen haben muss, kennzeichnen, also seine allgemeine und seine besondere Bedingung (s. S. 80 f.) feststellen, so haben wir das Gehirn die allgemeine oder grundlegende und die frühere Einheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit die besondere oder wirkende Bedingung zu nennen.

Der einzelne verharrende Gehirnzustand, in dem die besondere Vorstellungsmöglichkeit, die wir Gedächtnis nennen, ruht, ist in seiner Besonderheit demnach abhängig einerseits von der Beschaffenheit des Gehirns und vor Allem des Gehirnteils, dessen Zustand er ist, andererseits von der „früheren Einheit“, die als Bestimmtheitsbesonderheit des mit dem Gehirn in Wirkungszusammenhang stehenden Bewusstseins auf das Gehirn wirkte. Und wie wir den verharrenden Gehirnzustand unter jeder dieser beiden Bedingungen besonders betrachten können, so sind wir auch berechtigt, die gerade in ihm ruhende Vorstellungsmöglichkeit des Bewusstseins d. i. das besondere Gedächtnis sowohl nach der allgemeinen als auch nach der besonderen Bedingung einer eigenen Betrachtung zu unterziehen.

Das Erste geschieht überall da, wo ganz allgemein von dem Gedächtnis des einzelnen Menschen und von der Verschiedenheit des Gedächtnisses der Einzelnen die Rede ist. Hier haben wir es mit der besonderen Beschaffenheit des Gehirns zu tun, in dem jene allgemeine Vorstellungsmöglichkeit des einzelnen Bewusstseins sich gründet, so dass die Verschiedenheit der Gehirnbeschaffenheit es ist, die uns von dem verschiedenen Gedächtnis der Menschen reden lässt.

Wenn wir in diesem Sinne behaupten, das Gedächtnis sei auf das Gehirn gestellt und den Satz vertreten: Ohne Gehirn kein Gedächtnis: so müssen wir ihn gegen zwei Missdeutungen schützen.

In der Behauptung, dass das Gedächtnis des Menschen auf sein Gehirn gestellt sei, soll Gedächtnis nicht etwa eine Bestimmtheitsbesonderheit des Bewusstseins sein, die in der Gehirnbeschaffenheit ihre besondere oder wirkende Bedingung habe. Unser Sprachgebrauch vom „guten und schlechten, starken und schwachen Gedächtnis“ kann uns freilich zu dieser irrigen Auffassung von „Gedächtnis“ verleiten. „Gedächtnis haben“ heisst nicht „eine Bewusstseinsbestimmtheitsbesonderheit haben“, wie „Wahrnehmung haben“, „Gefühl haben“, sondern es bedeutet für die Seele, die Möglichkeit zu besitzen, früher Gehabtes in der Vorstellung wiederzuhaben. Da aber jede Aussage von „Möglichkeit“, soll sie anders Sinn haben, auf einer tatsächlichen Bestimmtheit eines Einzelwesens unserer Welt fusst, auf die sie sich stützen muss, so ist für die Vorstellungsmöglichkeit, die wir eben Gedächtnis nennen, garnichts Anderes in unserer Welt zur Hand, als allein der verharrende Gehirnzustand. In unserer Seele, in unserem Bewusstsein findet sich auch bei genauester Prüfung nichts, was wir als entsprechendes „Verharrendes“ und somit als seelische Bestimmtheitsbesonderheit „Gedächtnis“ ansprechen könnten. Mit Bildern aber wie dem „Gedächtnissack“ der Seele wird sich Niemand hier abspeisen lassen wollen.

Auf der anderen Seite jedoch — und damit kommen wir zu der zweiten Missdeutung, die wir verhüten wollen — ist „Gedächtnis“ auch nicht für eine besondere Bestimmtheit des Gehirns auszugeben; der „verharrende“ Gehirnzustand ist nicht selbst das Gedächtnis, sondern auf ihn als Tatsächliches der Welt stützt sich unsere Aussage von der Vorstellungsmöglichkeit der Seele. Gedächtnis selbst geht also nur auf das Bewusstsein und ist nur von diesem auszusagen. Man hat wohl von dem „Gedächtnis der Materie“ gesprochen: ich halte es für gefährlich, die Tatsache, dass ein anschauliches Einzelwesen in einer Bestimmtheit, die es in einer Veränderung gewonnen hat, „verharrt“, das „Gedächtnis der Materie“ zu nennen, es liegt in diesem Worte Falschmünzerei, von der sich

die Sprache der Wissenschaft rein halten soll. Sicherlich stützt sich Gedächtnis immer auf Anschauliches, also auf „Materie", und zu ihr gehört zweifellos der verharrende Gehirnzustand. Wenn wir aber nun eine verharrende Bestimmtheit der Materie selber das „Gedächtnis" nennen wollen, wie soll dann die in dem verharrenden Gehirnzustande ruhende Vorstellungsmöglichkeit des mit dem Gehirn in Wirkungszusammenhang stehenden Bewusstseins bezeichnet werden? Ein besonderes Wort würde zur Bezeichnung dieser Möglichkeit erforderlich sein, schon darum, weil eine „Möglichkeit" doch etwas ganz anderes ist als eine „Bestimmtheit" des Einzelwesens.

Das Wort „Gedächtnis" indes bezieht sich nach altem Sprachgebrauch auf die Seele. „Der Mensch hat Gedächtnis" heisst nicht, er hat verharrende Leibeszustände, sondern er hat die Möglichkeit vorzustellen auf Grund eines „verharrenden" Gehirnzustandes.

Insofern wir nun die Vorstellungsmöglichkeit der Seele auf die grundlegende Bedingung des verharrenden Gehirnzustandes, d. i. auf das Gehirn überhaupt gestellt denken, werden wir in einem allgemeinen Sinne von dem Gedächtnis eines bestimmten Menschen reden können, das sich als diesem Einzelwesen eigentümlich von demjenigen anderer Einzelwesen unterscheide, weil das Gehirn dieses Einzelwesens anders beschaffen ist als dasjenige der anderen.

Diese allgemeine Bedingung für das Gedächtnis, das Gehirn in seiner eigentümlichen Beschaffenheit, ist es, die z. B. für die bekannten Unterscheidungen „starkes und schwaches, umfassendes und beschränktes Gedächtnis" in Frage kommt; wenn wir dieser Verschiedenheit von Gedächtnis unter den Menschen nachgehen, so wird ihr Grund einzig und allein in der verschiedenen Gehirnbeschaffenheit der Menschen zu finden sein.

Ob es der Anatomie und Physiologie je gelingen wird, die Verschiedenheit in der Beschaffenheit des Gehirns klar nachzuweisen, auf der die Verschiedenheit des „allgemeinen" Gedächtnisses der Einzelwesen beruht? Heute sind wir nur auf die vage Kenntnis beschränkt, dass in der Tat Verschiedenheit der Gehirnbeschaffenheit Verschiedenheit des „allgemeinen" Gedächtnisses begründe.

„Gedächtnishaben“ heisst „Behaltenkönnen“, wie man zu sagen pflegt. In dem Worte „Behalten“ haben wir den deutlichen Hinweis auf den verharrenden Gehirnzustand; er ist das, was der Mensch tatsächlich „behält“, in ihm aber behält der Mensch als seelisches Wesen zugleich die Anwartschaft auf das Wiederhaben von früher Gehabtem, auf das Vorstellen. Die allgemeine Bedingung des Behaltens bildet das Gehirn, und dies durch die Gehirnbeschaffenheit begründete Behaltenkönnen der Seele ist gemeint, wenn wir vom „allgemeinen“ Gedächtnis oder vom Gedächtnis „im Allgemeinen“ reden.

Handelt es sich also für das Verständnis des „allgemeinen“ Gedächtnisses, das dem Einzelwesen zukommt, um die Beschaffenheit des Gehirns, so können wir uns wohl reimen, dass das Gedächtnis der Menschen ein so verschiedenes ist, wenngleich es uns nicht möglich ist, die Verschiedenheit der Gehirne in dieser Richtung nachzuweisen, so dass wir uns begnügen müssen, diese Verschiedenheit des Gedächtnisses aus der Verschiedenheit des Gedächtnisses der Menschen zu erschliessen. Aber nicht nur die Gedächtnisverschiedenheit unter den einzelnen Menschen, sondern auch diejenige in den verschiedenen Altersstufen eines und desselben Menschen verstehen wir, wenn die Vorstellungsmöglichkeit im Allgemeinen in der Gehirnbeschaffenheit begründet ist. Das Gehirn ist in frühester Kindheit anders beschaffen als in späterer Lebenszeit, in dieser wieder anders als im mannbaren Alter und in diesem wiederum anders als im Greisenalter, so dass wir uns daraus schon die Tatsache klar machen können, dass das „allgemeine“ Gedächtnis des Einzelnen im verschiedenen Lebensalter verschieden ist.

„Gedächtnishaben“ nennen wir eben „Behaltenkönnen“ und unser Blick fällt dabei auf die allgemeine Bedingung des verharrenden Gehirnzustandes, auf das Gehirn und seine Beschaffenheit.

Vom „Behaltenkönnen“ unterscheidet der Sprachgebrauch das „Behalten“, obwohl auch dieses auf das „Gedächtnis“ bezogen wird; wir meinen aber mit „Behalten“ nicht dasselbe wie mit Behaltenkönnen, also nicht „Gedächtnishaben“ sondern „im Gedächtnis haben“. Sehen wir näher zu, so handelt es sich beim „Behalten“ auch nicht, wie beim „Behaltenkönnen“, um

das Vorstellen im Allgemeinen, sondern immer um ein besonderes Vorstellen, obwohl es in beiden Fällen doch das Gedächtnis d. i. die Vorstellensmöglichkeit betrifft.

Falsch wäre es, zu meinen, nur im „Behaltenkönnen“, nicht im Behalten handele es sich um die Vorstellungsmöglichkeit, denn beides geht auf den verharrenden Gehirnzustand zurück; der Unterschied besteht nur darin, dass beim Behaltenkönnen von etwas Gehirnzustand im Allgemeinen, beim Behalten aber ein besonderer Gehirnzustand ins Auge gefasst ist.

Darum verstehen wir es nun auch, dass wir beim „Gedächtnishaben“ oder „Behaltenkönnen“ auf die allgemeine Voraussetzung, das Gehirn und seine Beschaffenheit, hingegen beim „im Gedächtnishaben“ oder „Behalten“ auf die in dem einzelnen Gehirnzustande liegende Bedingung des Gedächtnisses den Blick richten müssen.

Die besondere Voraussetzung des einzelnen „verharrenden“ Gehirnzustandes als der grundlegenden Bedingung für den die besondere Vorstellung wirkenden Gehirnzustand ist, wie wir schon erörtert haben, jene Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit, die wir „die frühere Einheit“ nannten. Die Verschiedenheit im Behalten von früher Gehabtem ist daher im Besonderen auf die Verschiedenheit, in der sich „frühere Einheit“ als wirkende Bedingung für den verharrenden Gehirnzustand geltend gemacht hat, zurückzuführen.

Die Verschiedenheit im Behalten ist stets eine Verschiedenheit der Dauer; wir unterscheiden kürzeres und längeres Behalten des früher in Einheit Gehabten. Die verschiedene Dauer des „besonderen“ Gedächtnisses von dem einzelnen früher Gehabten B hängt ab von der verschiedenen Häufigkeit, Deutlichkeit und Geschlossenheit, in der die „frühere Einheit“ (A B) Besonderheit des Bewusstseins war. Die Dauer des „besonderen“ oder Einzelgedächtnisses ist bei gleichem „allgemeinem“ Gedächtnis, das wir hier eben zur Voraussetzung machen, um so grösser 1. je häufiger, 2. je deutlicher und 3. je geschlossener die „frühere Einheit“ gewesen ist, die auf das Gehirn wirkte.

1. Man hört häufig: „Je öfter etwas wiederholt wird, um so fester sitzt es“ d. h. um so länger wird es behalten, um so länger ist es Vorstellbares für das betreffende Bewusstsein. Sicherlich

liegt ein wahrer Sinn in diesem Worte, es wäre aber verkehrt, wollte man aus ihm herauslesen, dass die Wiederholung des A für sich allein dafür schon genüge, das A zu behalten. Nehmen wir an, A wäre ganz für sich allein oft die Besonderheit meiner Bewusstseinsbestimmtheit oder, da diese Annahme Unmögliches setzt, A wäre oft meine Bestimmtheitsbesonderheit gewesen, das eine Mal in der Einheit (A B), das andere Mal in der Einheit (A C) und weiter in der Einheit (A D), (A E) u. s. f. — so würde durch solche Wiederholung des A das Gedächtnis von A keineswegs gefestigt werden. „Gedächtnis" von A heisst ja Vorstellungsmöglichkeit von A und diese muss sich auf eine besondere „frühere Einheit", sei es (A B), sei es (A C) u. s. f. stützen. Wenn nun Wiederholung des A seine Vorstellungsmöglichkeit erhöhen soll, so kann dies selbstverständlich nur durch Wiederholung jener besonderen „Einheit", sei es (A B), sei es (A C), in keiner Weise aber durch eine Folge (A B), (A C), (A D) u. s. f. bewirkt werden. Es nützt garnichts, dass A auch in dieser Folge verschiedener Einheiten als das gleiche Glied in der Tat wiederholt ist, erst die Wiederholung derselben Einheit, in der das A ein Glied ist, kann das Gedächtnis von A stärken. Das ist eben der grundlegende Satz für jedes „besondere" Gedächtnis: Im Gedächtnis kann nur behalten sein, was früher in Einheit mit Anderem eine Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit war, die ihrerseits die besondere Bedingung für den verharrenden Gehirnzustand bildet.

Je öfter aber eine frühere Einheit (A B) wiederholt wird, um so häufiger tritt sie auch als wirkende Bedingung auf und um so sicherer d. h. dauernder wird demnach das Gedächtnis von A. Wer da meinte, nicht nur das Gedächtnis von A und, was selbstredend damit zusammenhängt, ebenfalls von B, sondern auch das Gedächtnis von (A B), der besonderen Einheit, werde durch die Wiederholung des (A B) gestärkt, der übersähe, dass das Gedächtnis dieser Einheit (A B) als solcher, d. i. ihre durch den verharrenden Gehirnzustand begründete Vorstellensmöglichkeit ebenso, wie jedes andere Einzelgedächtnis zur notwendigen Voraussetzung eine „frühere Einheit" habe, deren eines Glied (A B) bildete, also etwa die Einheit [(A B) C]. Soll also das Gedächtnis von (A B) durch Wiederholung gestärkt werden, so muss nicht etwa nur (A B), sondern eben diejenige

Einheit, deren eines Glied das (A B) ist, also [(A B) C] wiederholt werden.

2. Das Wort: „Je deutlicher ich etwas habe, desto sicherer behalte ich es", ist uns geläufig. Die Wahrheit dieses Wortes ist nicht zu leugnen. Es handelt sich auch hier um das „besondere" Gedächtnis, also um das Behalten und seine besondere Bedingung, und zwar wird hier die verschiedene Deutlichkeit der „früheren Einheit" hervorgehoben als mitbestimmend für die verschiedene Dauer des Gedächtnisses.

Was heisst nun das „Deutlichhaben"? Wir müssen aber dem Worte „deutlich" hier seinen rein psychologischen Sinn wahren und jede erkenntnistheoretische Deutung fernhalten.

Im erkenntnistheoretischen Sinne nennen die Einen „deutlich", was als Bewusstseinsbild das Wirkliche in genauer Weise wiederspiegelt, die Anderen, was in fragloser Klarheit begriffen ist. Mit der Erkenntnisfrage aber hat die Psychologie nichts zu tun, ihr Gegenstand ist die Seele und das Seelenleben in der Welt, und nicht ihre Sache ist es, zu fragen, ob das, was als Besonderheit einer Bewusstseinsbestimmtheit ihrer Betrachtung unterzogen wird, etwa einem anderen Wirklichen ausser ihr ein genaues Abbild sei. Deutlichsein und Deutlichkeit im rein psychologischen Sinne betrifft die Besonderheit seelischer Bewusstseinsbestimmtheit als solche und enthält nicht eine Beziehung auf anderes Wirkliches; jene Worte gehen in der Psychologie auf die Bestimmtheitsbesonderheit und besagen, dass diese Besonderheit vor anderen desselben Augenblickes von dem Bewusstsein bemerkt wird oder, wie man sagt, in dem „Blickpunkte des Bewusstseins" steht.

Daraus erhellt, dass das im erkenntnistheoretischen Sinn Undeutliche im psychologischen Sinn deutlich sein könne, denn es steht nichts im Wege, dass auch dieses gerade im Blickpunkt des Bewusstseins stehe.

Das psychologische „Deutlichhaben" nennen wir also das „Bemerken"; was die Seele bemerkt, das ist „im Blickpunkte" des Bewusstseins oder, ohne Bild gesprochen, das hat sie „deutlich".

Wir unterscheiden demgemäss in der Psychologie das Deutlich- und das Undeutlichhaben, das Bemerken und das Nichtbemerken, oder richtiger das Deutlicherhaben und das Undeutlicherhaben.

Denn bei Licht besehen kennt die Psychologie eigentlich kein „Deutlichhaben", sondern nur ein „Deutlicherhaben"; wenn sie vom „Deutlichhaben" redet, so liegt der Verdacht nahe, dass sie erkenntnistheoretisch angekränkelt sei. In der Erkenntnistheorie allein ist „Deutlichhaben" an seinem Platz, hier bedeutet es, das Wirkliche erfassen, wie es ist, oder klar begreifen. Indem aber in der Psychologie ein „Bemerken" oder „im Blickpunkt des Bewusstseins stehen" nur zu verstehen ist, wenn es mit anderem Haben d. i. mit dem Haben von Anderem, das zugleich Bestimmtheitsbesonderheit des Bewusstseins ist, zusammen ist und mit ihm verglichen wird, so ist das „Bemerken", genauer ausgedrückt, ein „Deutlicherhaben" gegenüber anderem Haben desselben Bewusstseinsaugenblicks.

Eben deshalb halten wir auch „im Blickpunkt des Bewusstseins stehen" für ein glücklich gewähltes Bild, um das „Bemerken" zu veranschaulichen, weil es auf andere Bestimmtheitsbesonderheit im „Bewusstseinsfeld" ausser derjenigen, die „im Blickpunkt" steht, mit hinweist. Und dasselbe Bild führt uns in anschaulicher Weise auch die Tatsache vor, dass nicht nur eine Besonderheit gegenüber allen anderen die „bemerkte", die „deutlichere" genannt werden kann, sondern dass die Besonderheiten eine Stufenfolge der Deutlichkeit oder des Bemerktseins zeigen können.

Freilich fehlt uns, da es sich hier um Seelisches, Nichtanschauliches, handelt, jedes „exakte" d. i. anschauliche Mass, um den Grad des „Bemerkens" oder „Deutlicherhabens" festzustellen; indessen ist es in allen Fällen dem Bewusstsein doch leicht, die Tatsache eines Unterschiedes im Bemerken mehrerer Besonderheiten seiner Bestimmtheit festzustellen.

Die allgemeine Bedingung für das Bemerken ist also, dass das Bewusstsein mehrere Bestimmtheitsbesonderheiten zugleich habe, die sich von einander unterscheiden, und somit die eine deutlicher als die andere gehabt sein könne. Eine Seele, die nur eine Bestimmtheitsbesonderheit in ihrer Augenblickeinheit hätte, würde niemals „bemerken" d. i. niemals „deutlicherhaben" können, wie sich von selbst versteht.

Wenn gesagt wird, dass dem Bewusstsein eine Besonderheit erst dann in „grösster Deutlichkeit" sich biete, indem es sich auf dieses Einzelne „ganz allein konzentriert" habe, so darf das nicht

so verstanden werden, als ob die Seele auch nur dieses Einzelne allein als Bestimmtheitsbesonderheit des Augenblicks habe, sondern gemeint muss sein, dass wir in solchem Falle dieses allein nur „bemerken" d. i. „deutlicherhaben", alles Andere aber zusammen „unbemerkt" d. i. keines von diesen auch noch irgendwie „deutlicher" als das Übrige haben. Ist dies der Fall, so erscheint jenes Erste so völlig herausgehoben vor allen anderen Bestimmtheitsbesonderheiten, dass der Schein erweckt wird, es sei überhaupt die einzige des Seelenaugenblicks. Von diesem Schein dürfen wir uns nicht blenden lassen; es wird uns auch, mag der Schein noch so stark sein, in allen Fällen gelingen, den Nachweis zu erbringen, dass der Seelenaugenblick keineswegs nur die eine Bestimmtheitsbesonderheit gehabt habe.

Mehrere Bestimmtheitsbesonderheiten desselben Seelenaugenblicks sind also die notwendige Voraussetzung alles „Bemerkens", und jedes Bemerken ruht auf einem Unterscheiden der Seele, denn „Mehreres haben" ist für das Bewusstsein nicht möglich, ohne dass es „unterscheide". Unterscheiden aber ist denken (s. § 42 u. 43); demnach besteht der Satz zu Recht: wenn die Seele nicht denkt, so vermag sie auch nicht zu bemerken; ohne Denken kein Bemerken.

Wollen wir daher die allgemeine Bedingung der psychologischen Deutlichkeit kurz in einem Wort treffen, so nennen wir sie das Denken und zwar im Besonderen das Unterscheiden. Indes aus dieser allgemeinen Bedingung „Unterscheiden" wird uns die Verschiedenheit des Bemerkens und der Deutlichkeit selbst noch keineswegs begreiflich, wird uns noch nicht klar, wie es möglich sei, dass die eine Bestimmtheitsbesonderheit deutlicher sei als die andere. Wir müssen noch die besonderen Bedingungen der Deutlichkeit und des Bemerkens aufsuchen, aus denen uns erst die Verschiedenheit in der Deutlichkeit der Bestimmtheitsbesonderheiten unseres Bewusstseins klar werden kann.

Insofern es sich, wenn die Deutlichkeit in Frage kommt, um Gegenständliches oder Zuständliches als Bestimmtheitsbesonderheit handelt, ist der Grund des Bemerktseins des Gegenständlichen oder Zuständlichen vielfach in seiner grossen Intensität gelegen: ein starker Ton, eine grelle Farbe, ein kräftiger Druck sind Besonderheiten unserer Bewusstseinsbestimmtheit, die sich

in den meisten Fällen, wie wir sagen, schon „bemerkbar machen“, ebenso steht es mit der starken Lust oder Unlust. Hier bildet die besondere Bedingung demnach die einzelne Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit als solche. Hierher gehören auch die Fälle, in denen das Bemerkte nicht blosses Gegenständliches oder Zuständliches, sondern eine Einheit von Gegenständlichem (sei es Wahrnehmung, sei es Vorstellung) und eines Zuständlichen bedeutet.

Liegt der Grund des Bemerktseins aber nicht in der Besonderheit an und für sich, so findet er sich vielfach in dem starken Gegensatz, in dem sie zu einer anderen steht. Sind die beiden Besonderheiten von vornherein als gleichzeitige da, so lässt der Gegensatz, in dem sie stehen, beide gleich bemerkt sein gegenüber den anderen Besonderheiten des Bewusstseinsaugenblickes; tritt aber eine Besonderheit, die einen starken Gegensatz zu einer anderen zeigt, erst nachher zu dieser anderen, einerlei, ob diese „bemerkt“ oder „unbemerkt“ ist, hinzu, so steht die hinzugetretene in dem Blickpunkt des Bewusstseins. Zu dem Letzten gehören die Fälle, in denen wir von dem Neuen, dem „ganz Anderen“ sagen, dass es um dieser seiner „Neuheit“ willen gegenüber dem, was die Seele gerade an Besonderheiten aufzuweisen hatte, „bemerkt“ ist. Unter dieses „Neue“, das „sich bemerkbar macht“, fällt auch das „unerwartet“ Eintretende: in allen Fällen ist es hier aber der „Gegensatz“ des Bemerkten, der die Deutlichkeit bedingt.

Die zwei soeben aufgeführten besonderen Bedingungen treffen wir in unserem Seelenleben in solcher Mannigfaltigkeit an, und die einzelnen Gründe unseres Bemerkens, soweit sie auf diese Bedingungen zurückzuführen sind, erscheinen so verschieden, dass der Versuch vergebens sein würde, sie weiter in einzelne Gruppen zu verteilen.

Zu diesen zwei besonderen Bedingungen des Bemerkens kommt aber als dritte und bedeutungsvolle das Bemerkenwollen. Wie nun jede der beiden ersten zwar schon ausreichender Grund zum Bemerken einer Bestimmtheitsbesonderheit sein kann, aber doch auch beide zusammen erst den Grund eines bestimmten Bemerkens abgeben, so gilt dasselbe auch von der dritten der besonderen Bedingungen der „Deutlichkeit“. Auch das „Bemerkenwollen“ oder der „Wille“ kann

sowohl für sich allein Grund genug sein, ist es aber oft erst im Verein mit einem der andern oder mit den beiden anderen zusammen.

Wir unterscheiden aber das unwillkürliche und das willkürliche Bemerken. Jenem fehlt, wie sein Name sagt, in allen Fällen der Wille als seine besondere Bedingung, es ist also nur entweder aus der Besonderheit selbst oder aus ihrem Gegensatze zu anderen oder aus diesen zwei Bedingungen zusammen zu erklären. Willkürliches Bemerken dagegen hat, wie der Name sagt, in allen Fällen den Willen zu seiner besonderen Bedingung, obwohl dabei in vielen Fällen zugleich auch die bemerkte Besonderheit selbst, in anderen Fällen, jener Gegensatz, und in anderen wieder diese beiden anderen Bedingungen zusammen für das willkürliche Bemerken eine Rolle mitspielen.

In den Fällen, in denen der Wille besondere Bedingung eines Bemerkens ist, geht selbstverständlich das Bemerkenwollen dem Bemerken voraus. Wir kennen ja das Bemerkenwollen aus täglicher Erfahrung und wissen schon aus ihr, dass Bemerkenwollen nicht dasselbe sei wie Bemerken, und an diesem Unterschied müssen wir festhalten. Wäre Bemerken und Bemerkenwollen ein und dasselbe, so könnte auch von unwillkürlichem Bemerken nicht die Rede sein; die unbestreitbare Tatsache aber, dass wir bemerkten, oder, wie wir dann wohl sagen, bemerken mussten, obwohl wir nicht bemerken wollten, lehrt uns klar, dass keineswegs alles Bemerken aus Bemerkenwollen hervorgeht, geschweige denn, dass beide Worte ein und dasselbe bedeuten könnten.

Wie von unwillkürlichem und willkürlichem Bemerken oder „Deutlicherhaben“, so reden wir auch von unwillkürlicher und willkürlicher Aufmerksamkeit: sehen wir zu, ob sich auch diese Rede mit den Tatsachen des Seelenlebens in Einklang bringen lässt.

Es steht zunächst zur Frage, was das Wort „Aufmerken“ bedeuten soll. Heisst „Aufmerken“ so viel wie „Bemerken“, dann fällt uns nicht schwer, unwillkürliche und willkürliche Aufmerksamkeit dem menschlichen Bewusstsein zuzuschreiben, weil wir ja unwillkürliches und willkürliches Bemerken der Seele kennen. „Unwillkürliche Aufmerksamkeit“ würde in diesem

Sinne dann eben dem zugesprochen, der unter jenen erstgenannten zwei besonderen Bedingungen etwas „bemerkt", willkürliche Aufmerksamkeit dagegen, dem sein Bemerken ein gewolltes ist, d. i. als besondere Bedingung seines Bemerkens jedenfalls das Bemerkenwollen aufzuweisen hat.

Wir können nicht leugnen, dass der Sprachgebrauch, besonders was die „unwillkürliche Aufmerksamkeit" betrifft, dieser Deutung der beiden Worte zuneigt: „Unwillkürlich wurde ich aufmerksam" — was könnte diesem Satze als Sinn noch zukommen, wenn „Aufmerken" nicht soviel bedeuten sollte wie „Bemerken"? Ich fände dann nichts anderes, als dass man unter Aufmerken gar keine seelische Bestimmtheit, sondern einen physiologischen Vorgang, wie „die Augen richten" oder „die Ohren spitzen" oder „den Atem anhalten" verstehen müsste, und mit dieser „unwillkürlichen Aufmerksamkeit des Leibes" nur zum Ausdruck brächte, dass der leibliche Vorgang nicht auf ein Wollen als seine besondere Bedingung sich gründe, aber doch seinerseits ein Bemerken vermittele.

Wir hätten also, wenn Aufmerken und Bemerken nicht dasselbe bedeuten sollten, keine andere Wahl als unter unwillkürlicher Aufmerksamkeit die unwillkürlichen leiblichen Vorgänge zu verstehen, die etwa zu einem Bemerken gute Dienste leisten. Ich meine aber, dass immer, wenn jenes Wort von der Aufmerksamkeit fällt, doch Seelisches gemeint sei, und ist dies richtig, so werden wir auch „unwillkürliche Aufmerksamkeit" als ein unwillkürliches Bemerken verstehen.

Schauen wir aber auf das andere Wort „willkürliche Aufmerksamkeit", so stellt sich unser Sprachgebrauch sowohl auf die Seite derer, die „Aufmerken" und „Bemerken" gleichstellen, als auch auf die Seite derer, die „Aufmerken" dem „Bemerkenwollen" gleichsetzen. Das Wort „Er ist stets aufmerksam" im Sinne der „willkürlichen Aufmerksamkeit" verwendet der Sprachgebrauch in zwiefachem Sinne; es sagt entweder „er bemerkt stets" oder „er will stets bemerken", wobei wir betonen, dass auch in der ersten Deutung der Gedanke „er will stets bemerken" als stillschweigende Voraussetzung mitläuft.

Aber ich meine, dass auch bei der Deutung des „Er ist stets aufmerksam" im Sinne des „Er will stets bemerken" das „und er bemerkt stets" ebenfalls als Ergänzung stillschweigend

mitläuft. Eben darum halte ich dafür, dass im Grunde „Bemerken“ und „Aufmerken“ stets ein und dasselbe bedeuten, und dass wir uns nur gewöhnt haben, wenn es die willkürliche Aufmerksamkeit d. i. das willkürliche Bemerken gilt, schlechtweg von „Aufmerksamsein“ und „Aufmerksamkeit“ zu reden, und nur in den Fällen des Bemerkens, die den Willen nicht als besondere Bedingung mit aufweisen, noch besonders das „Unwillkürliche der Aufmerksamkeit“ oder des „Aufmerkens“ zum Ausdruck zu bringen.

Vor Allem unterstützen diese Auffassung Redewendungen, wie „Ich will aufmerksam sein“, die ja nur einen Sinn haben, wenn „aufmerksam sein“ und „aufmerken“ gleichdeutig mit „Bemerken“ sind. Hier zeigt sich ganz klar, dass, wie wir vom „Bemerkenwollen“ und „Bemerken“ soeben feststellten, „Aufmerksamseinwollen“ und „Aufmerksamsein“ nicht ein und dasselbe bedeuten sollen.

Wer aber doch will, dass „Aufmerksamkeit“ „Aufmerkseinwollen“ und nicht „Aufmerksamsein oder Bemerken“ bezeichne, für den würde dann natürlich „willkürliche Aufmerksamkeit“ ein überschüssiges Wort sein, das ihm also garnicht mehr sagte als das Wort „Aufmerksamkeit“ allein. Andererseits aber würde für ihn nun das Wort „unwillkürliche Aufmerksamkeit“ ganz wegfallen, da es ihm ja den Widerspruch „unwillkürliche willkürliche Aufmerksamkeit“ darstellte.

Wir halten unsererseits an dem alten Gegensatze „unwillkürliche—willkürliche Aufmerksamkeit“ fest und fassen daher „Aufmerksamkeit“ schlechtweg in dem Sinne von „Bemerken“.

Für das Gedächtnis und seine Dauer ist nun das Bemerken der betreffenden früheren Einheit von bestimmender Bedeutung; je deutlicher die frühere Einheit sich bietet, je mehr sie im Blickpunkte des Bewusstseins steht, je mehr sie bemerkt oder „Gegenstand der Aufmerksamkeit“ ist — um so sicherer ist die Vorstellungsmöglichkeit eines ihrer Glieder gegründet, um so länger also dauert das „besondere“ Gedächtnis dieses Gliedes der früheren Einheit. Welche Aufmerksamkeit, die unwillkürliche oder die willkürliche, ein stärkeres Gedächtnis bedinge, erscheint, zunächst allgemein betrachtet, schwer feststellbar; indes erkennen wir doch immerhin, dass die „willkürliche“ Aufmerksamkeit, weil ihre besondere Bedingung in gar vielen

Fällen nicht allein das Bemerkenwollen, sondern auch jene anderen zwei besonderen Bedingungen (aus der „Besonderheit selbst“ und aus dem „Gegensatze“) des Bemerkens oder Deutlicherhabens in sich schliesst, sicherlich ein „stärkeres“ Einzelgedächtnis wirken muss, als die unwillkürliche, auch wenn ihr die zwei Bedingungen unwillkürlichen Bemerkens zusammen zugrunde liegen. Ob aber willkürliche Aufmerksamkeit, die dieser zwei anderen Bedingungen entbehrt und allein auf das Bemerkenwollen gestellt ist, ein stärkeres Gedächtnis beschaffe als irgend eine unwillkürliche Aufmerksamkeit — das wird sich niemals entscheiden lassen.

Das aber steht fest: je deutlicher die „frühere Einheit“, desto stärker das Gedächtnis jedes ihrer Glieder.

3. Für das besondere Gedächtnis ist endlich von nicht geringerer Bedeutung als die Wiederholung und die Deutlichkeit die Geschlossenheit der die Vorstellungsmöglichkeit sowohl von A als auch von B bedingenden „früheren Einheit“ (A B). Die Geschlossenheit der Einheit erscheint nun aber nicht in allen Fällen als ein und dieselbe, und so macht sich denn ebenfalls die Verschiedenheit dieser Geschlossenheit in Betreff der Dauer des „besonderen“ Gedächtnisses geltend: je geschlossener die frühere Einheit (A B), um so stärker das Gedächtnis sowohl von A als auch von B.

Wir kennen aber vier verschiedene Einheiten, die hier in Betracht kommen: 1. die zeitliche Einheit (Zugleich oder Nacheinander), 2. die räumliche Einheit (Nebeneinander), 3. die begriffliche Einheit (Bestimmtheit = Einheit von Allgemeinem und Besonderheit oder Gattung = Einheit von Bestimmtheiten), 4. die ursächliche Einheit (ursächliches Zusammen).

Halten wir diese vier Einheiten nun aneinander, um sie in ihrer besonderen Geschlossenheit gegeneinander zu vergleichen, so scheint es, dass die Frage, welche Einheit geschlossener als die anderen sei, zu gunsten der beiden letzten zu beantworten sei, und wiederum unter diesen beiden die ursächliche Einheit vor der begrifflichen Einheit den Vorzug verdiene. Die ersten beiden haben ihre Glieder durch ein „äusseres“, die letzten beiden Einheiten haben sie durch ein „inneres“ Band verknüpft, und wir sind geneigt, die zweite Art der Verknüpfung für eine festere, als die erste, zu halten.

Ob nun jene beiden tatsächlich in ihrer Geschlossenheit vor diesen beiden zurückstehen, insofern es sich um sie als die „frühere Einheit“ (A B), die das Gedächtnis sowohl von A als auch von B in seiner Dauer mitbedingt, handelt, ist wohl kaum zu entscheiden. Wenn sich aber doch herausstellt, dass die beiden letzten als solche „frühere Einheit“ für das Gedächtnis sich wirkungsvoller als die erstere erweisen, so mag hierbei der besondere Umstand von Bedeutung sein, dass (A B), wenn es begriffliche Einheit oder Wirkungseinheit ist, zugleich immer auch zeitliche Einheit, dort des Zugleich, hier des Nacheinander sein muss, also in Wahrheit stets eine doppelte Einheit darstellt und als solche allerdings eine geschlossenere Einheit heissen kann gegenüber irgend einer einfachen zeitlichen Einheit (A B).

Freilich ist nicht zu übersehen, dass stets jede „frühere Einheit (A B)“, die wir als räumliche Einheit erkennen, immer zugleich auch eine zeitliche Einheit des Zugleich sein muss, und dass somit die zeitliche Einheit auch vor der als „räumliche“ bezeichneten Einheit, da diese in Wahrheit auch eine doppelte Doppeleinheit darstellt, in der Geschlossenheit zurücksteht.

So ergibt sich denn wenigstens dieses, dass von den Fällen, die wir zunächst auf die vier Einheiten „zeitliche, räumliche, begriffliche und ursächliche Einheit“ verteilt haben, nur die zeitliche sich in der Tat auch bei näherer Prüfung als die blosse zeitliche Einheit des Zugleich und des Nacheinander erweisen könne, während die räumlichen, begrifflichen und ursächlichen Einheiten als Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele auch zugleich zeitliche Einheiten, also tatsächlich nicht einfache (räumliche, oder begriffliche, oder ursächliche), sondern doppelte Einheiten bedeuten müssen.

Wenn wir endlich die Beobachtung machen, dass sich das Anschauliche in ursächlicher Verknüpfung leichter einprägt als das Nichtanschauliche in ursächlicher Verknüpfung, demnach die wissenschaftliche Darstellung von Anschaulichem „besser“, d. h. länger behalten wird, als die von Nichtanschaulichem, sogenanntem „Abstrakten“, so ist dies darauf zurückzuführen, dass das „Anschauliche in ursächlicher Verknüpfung“ eine Einheit bildet, die tatsächlich eine dreifache ist, nämlich eine zeit-

liche Einheit, eine ursächliche Einheit und eine „räumliche Einheit", während das „Nichtanschauliche in ursächlicher Verknüpfung" selbstverständlich räumliche Einheit nicht bieten kann, also nur eine doppelte Doppeleinheit bildet, die aber eben deshalb an Geschlossenheit vor jener dreifachen Einheit zurücksteht.

Die besondere Vorstellungsmöglichkeit, das „Gedächtnis von A", nennen wir auch wohl, „das A im Gedächtnis haben" oder „das A behalten". Die Frage, ob wir alles, was wir je in besonderer „früherer" Einheit gehabt haben, behalten, ist, so allgemein gestellt, rundweg zu bejahen. Anders sieht es freilich aus, wenn die Frage lautet, ob dies alles, da es doch samt und sonders von der Seele „behalten" wird, nun auch für immer der Seele behalten bleibe. Wie die Antwort lauten muss, kann uns nicht zweifelhaft sein, nachdem wir soeben schon von der verschiedenen Dauer des Einzelgedächtnisses gehandelt und die für die besondere Dauer in Betracht kommenden verschiedenen Bedingungen erörtert haben. Denn damit setzen wir verschiedene Dauer der „besonderen" Gedächtnisse und also auch die Möglichkeit des Aufhörens eines „besonderen" Gedächtnisses.

Für die Herbartische Psychologie, die nur ein Behalten, nämlich das „Behalten für immer", annimmt, ergibt sich die Lehre vom ewigen Einzelgedächtnis aus ihrer Meinung, dass die in die Seele eintretende „Vorstellung" als seelisches Einzelwesen oder Seelchen im Seelenraum für immer verbleibe, und dass sie nur den Standort „in der Seele" gewechselt habe, wenn sie „im Gedächtnis behalten" sei d. i. „unter der Bewusstseinsschwelle" sich befinde und hier des Augenblickes harre, der sie heraufbringe und wiederum das Bewusstseinslicht begrüssen lasse.

Für uns ruht das Einzelgedächtnis, die Vorstellungsmöglichkeit eines früher Gehabten, in dem „verharrenden" Gehirnzustande. Die Frage, ob „ewiges" d. h. bis zum Tode des Menschen dauerndes Gedächtnis möglich sei, kommt für uns demnach der anderen gleich, ob der betreffende „verharrende" Gehirnzustand mit dem Menschen aushalten könne. Diese Möglich-

keit kann nicht bestritten werden, obgleich die Wahrscheinlichkeit nicht gross erscheint.

Wenn in Wahrheit die einmalig als Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit auftretende „frühere" Einheit (A B) schon ein ewiges Gedächtnis von A zur Folge hätte, dann würde mit Recht zu fragen sein: Warum denn das „ewige" Wiederholen, um das Einzelgedächtnis zu stärken? Das Einzelgedächtnis stärken heisst das „Behalten" verlängern, denn „Behalten" kennt nur den Unterschied der Dauer, ein Gedächtnis aber, das länger als das ewige wäre, ist undenkbar.

Wir wissen aber aus Erfahrung, wie nötig es ist, das Gedächtnis „aufzufrischen" und erkennen daraus, dass die Dauer des das besondere Gedächtnis tragenden Gehirnzustandes eine begrenzte sei, wenn auch das Einzelgedächtnis von ganz verschiedener Dauer sein könne.

Gegen ewiges Gedächtnis spricht aber auch die Tatsache, dass uns unmöglich ist, in der Vorstellung wiederzuhaben, was wir in den ersten Monaten unseres Lebens zweifellos in einer Einheit gehabt haben.

Immerhin müssen wir einräumen, dass es manche Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit geben könne, die auch bei nur einmaligem Auftreten durch das ganze weitere Leben des Menschen behalten wird d. i. „im Gedächtnis verharrt"; umgekehrt aber ist auch Vieles, das nur ganz kurze Zeit dem Gedächtnis angehört. Während wir also davon ausgehen, dass jedes, was in besonderer „früherer Einheit" als Besonderheit dem Bewusstsein zugehörte, auf Grund eines verharrenden Gehirnzustandes gedächtnismässig uns behalten bleibt, so ist doch die Dauer des „besonderen" Gedächtnisses für die verschiedenen Besonderheiten gar sehr verschieden, — man erinnere sich nur der drei besonderen Bedingungen des Einzelgedächtnisses und ihrer Mannigfaltigkeit.

Angesichts der verschiedenen Dauer des Gedächtnisses d. i. des Behaltens ergibt sich innerhalb dieses Behaltens oder Gedächtnisses ein Gegensatz, den wir „Behalten — Vergessen" zu nennen pflegen. Stellen wir „Vergessen" in Gegensatz zu Behalten, so sagt dies Wort, dass das Gedächtnis eines A nicht mehr bestehe, was also darauf beruhen muss, dass der „verharrende" Gehirnzustand nicht mehr im Gehirn besteht.

Dies Vergessen findet sich zweifellos im Menschenleben; wir meinen es wohl, wenn wir vom „Gedächtnisverlieren“ und „Schwächerwerden“ des Gedächtnisses reden, obwohl beide Worte und vor Allem das zweite meistens auf „allgemeines“ Gedächtnis gemünzt sind, dann also nicht das Aufhören eines besonderen „verharrenden“ Gehirnzustandes, sondern eine Änderung der „allgemeinen“ Bedingung des Gedächtnisses des Einzelnen d. i. eine Veränderung der Gehirnbeschaffenheit überhaupt meinen.

„Behalten — Vergessen“ bezeichnet also einen Gegensatz, der auf dem Boden des Gedächtnisses selbst sich erst erhebt, es handelt sich in ihm nur um die längere oder kürzere Dauer des Gedächtnisses; das „Vergessen“ bedeutet in diesem Gegensatz ein Verlieren und das „Behalten“ ein noch weiteres Fortdauern des Gedächtnisses. Und wie es der reine Gegensatz verlangt, so ist das gerade Gegenteil dessen, was wir als besondere Bedingung für das „Behalten“, d. i. das Fortbestehen des Gedächtnisses von A kennen gelernt haben, eben die besondere Bedingung für das Vergessen d. i. das Verlieren eines Gedächtnisses von A. Darum können wir sagen, dass A um so rascher vergessen ist, je seltener, je undeutlicher und je weniger geschlossen jene „frühere Einheit“ als Besonderheit des Bewusstseins auftritt, deren eines Glied das A bildet.

§ 31.

Das Erinnern.

Erinnerung setzt Gedächtnis voraus, denn es selber bedeutet Vorstellung; Erinnern ist Vorstellen. Wir nennen das Vorstellen ein Erinnern, indem wir im Besonderen auch die veranlassende Bedingung des Vorstellens, die „gegenwärtige“ Bewusstseinsbestimmtheit, ins Auge fassen, die uns auf Grund des Gedächtnisses dann eben von Erinnerungsmöglichkeit reden lässt und somit auch von Erinnerungswahrscheinlichkeit in Ansehung der dem Vorstellen günstigen und ungünstigen Umstände, unter denen die „gegenwärtige“ Bewusstseinsbestimmtheit auftritt.

Auch hier sind es drei besondere Voraussetzungen, die für die Besonderheit der „gegenwärtigen“ Bewusstseinsbestimmtheit A als Erinnerungsgrund von Bedeutung sind: Das Erinnern von B ist um so wahrscheinlicher 1. je deutlicher die veranlassende Bedingung A auftritt, 2. je weniger andere veranlassende Bedingungen (C und E) für andere Vorstellungen (D und F) zugleich Besonderheit der gegenwärtigen Bewusstseinsbestimmtheit sind, 3. je weniger oft und deutlich und geschlossen andere „frühere Einheit“ (A G, A H u. s. f.) aufgetreten ist, deren eines Glied ebenfalls die Besonderheit A war.

Der Gegensatz „Erinnern—Vergessen“ bezieht sich stets auf einen besonderen Bewusstseinsaugenblick, der die für das Erinnern von B geforderte „gegenwärtige“ Bestimmtheitsbesonderheit aufweist. Das in diesem Gegensatz gemeinte Vergessen von B bedeutet „Vergessen für diesen besonderen Augenblick“ d. h. ein Nichterinnern, ein Nichtvorstellen von A gerade in diesem Augenblick, trotzdem dass die veranlassende Bedingung für diese Vorstellung tatsächlich als Bestimmtheitsbesonderheit dieses Seelenaugenblickes da ist. Dies „augenblickliche“ Vergessen von B trotz seiner in der gegenwärtigen Bestimmtheitsbesonderheit ruhenden, also tatsächlich bestehenden Erinnerungsmöglichkeit ist um so wahrscheinlicher 1. je weniger deutlich die veranlassende Bedingung der Vorstellung A auftritt, 2. je mehr andere veranlassende Bedingungen für andere Vorstellungen (D und F) ebenfalls Bestimmtheitsbesonderheiten dieses Seelenaugenblickes sind und 3. je öfter, je deutlicher und je geschlossener andere frühere Einheit (A G) aufgetreten ist, deren eines Glied also ebendieselbe Besonderheit A bildete, während ihr anderes Glied G ein anderes Vorstellbares als das B war.

Unser Sprachgebrauch unterscheidet vielfach nicht in der wünschenswerten Weise scharf genug zwischen Erinnerung und Gedächtnis; so bedeutet z. B. „im Gedächtnis behalten“ das-

selbe wie „in der Erinnerung behalten“ und ebenso „im Gedächtnis fortleben“ dasselbe wie „in der Erinnerung fortleben“ oder „aus dem Gedächtnis verlieren“ dasselbe wie „aus der Erinnerung verlieren“ u. s. f. Bezeichnet aber Gedächtnis immer nur die in verharrendem Gehirnzustande ruhende Vorstellungsmöglichkeit, so ist zu fordern, dass „Erinnerung“, wenn dies Wort ebendasselbe wie „Gedächtnis“ bedeuten soll, nicht auch fernerhin, wie der Sprachgebrauch ebenfalls zeigt, im Sinne von Vorstellung selbst verwendet werde, oder aber, dass „Erinnerung“, wenn es doch etwas Besonderes bezeichnen soll, das nicht auch „Gedächtnis“ genannt werden kann, weiterhin dann nicht mehr in demselben Sinne wie „Gedächtnis“ verwendet werde. Wir wählen den letzten Weg, zumal da das Wort „Erinnern“ niemals im Sinne von „Behalten“ „im Gedächtnis haben“ gemeint wird, sondern stets und allein „Vorstellen“ bedeutet; somit fassen wir denn auch „Erinnerung“ als Wechselbegriff von „Vorstellung“, wie es auch in den Redensarten „in Erinnerung bringen“ und „in Erinnerung kommen“ geschieht.

Dass Erinnerung, z. B. die „Vorstellung“ von B, das Gedächtnis von B zur Bedingung ihrer Möglichkeit habe, ist klar; aber ebenso sicher ist es, dass zu dem Gedächtnis von B als die andere besondere Bedingung ihrer Möglichkeit noch die „gegenwärtige“ Bewusstseinsbestimmtheit A, die sogenannte „veranlassende“ Bedingung, hinzukommen muss. Auf diese nun ist auch im Besonderen, indem man das Gedächtnis von B als selbstverständlich eben voraussetzt, das Augenmerk gerichtet, wenn von der Vorstellung als einer Erinnerung geredet wird.

In vielen Fällen tritt indessen, selbst wenn A Besonderheit einer „gegenwärtigen“ Bewusstseinsbestimmtheit ist, die Erinnerung von B tatsächlich doch nicht ein, so dass also trotz der gegenwärtigen Besonderheit A immerhin nur die Möglichkeit, B zu erinnern, für die Seele vorliegt. Somit können wir von der Vorstellungsmöglichkeit von A, die wir „Gedächtnis“ nennen, diejenige, die sich im Besonderen noch auf die „gegenwärtige“ Bewusstseinsbestimmtheit stützt, unterscheiden und wollen diese Vorstellungsmöglichkeit eben Erinnerungsmöglichkeit nennen. Diese hat selbstverständlich die Vorstellungsmöglichkeit „Gedächtnis“ zur notwendigen Unterlage, das will heissen: ohne „verharrenden“ Gehirnzustand besteht keine Er-

innerungsmöglichkeit von B, mag auch die Seele im „gegenwärtigen“ Augenblick das frühere A wiederholt haben.

Wir betonen das Letzte besonders, da wir den Irrtum nicht bestehen lassen möchten, wie er z. B. von einem Psychologen vorgetragen wird: „Dass wir etwas erinnern können, ist kein entscheidender Beweis davon, dass wir es seinerzeit im Bewusstsein aufgefasst haben.“ Es sollte doch endlich einmal zugegeben werden, dass „unbewusste Eindrücke in der Seele“ nur Worte ohne einen möglichen Inhalt sind; Seele kann nur Bewusstsein sein und es ist die Behauptung unbewusster Bestimmtheit der Seele ohne Frage ein Widerspruch in sich selbst. Darum wird die Seele auch nur das, was sie „seinerzeit im Bewusstsein aufgefasst hat“, in der Vorstellung wiederhaben können. Man hat als angeblichen Beleg für die Meinung, dass die Seele etwas erinnern könne, auch wenn sie es nicht „gehabt“ hat, will sagen, auch wenn es nicht Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheit gewesen ist, angeführt: „Wenn wir in der Zerstreuung einen uns Anredenden anhören, können wir uns erst lange nachher bewusst werden, was er gesagt hat; erst durch das ausdrückliche Hinlenken unserer Aufmerksamkeit werden hier unbewusst empfangene Eindrücke über die Schwelle erhoben.“

Wer dieses aufmerksam liest, wird erkennen, dass es kein Beleg für jene Meinung ist. Wenn wir einen uns Anredenden sprechen hören, ohne dabei zu erfassen, welchen Gedanken er uns mitteilen will d. h. ohne unsererseits mit den gehörten Lauten entsprechende Gedanken zu verbinden, so hören wir doch immerhin d. h. wir haben (bewusste) Gehörwahrnehmungen, „Laute“. Werden wir uns dann später in der Tat dazu bewusst, „was er gesagt“ d. h. welchen Gedanken er in seinen Worten uns mitteilen wollte, so ist dies nicht anders möglich gewesen, als indem wir infolge einer „veranlassenden“ Bedingung zunächst die gesprochenen Laute vorstellten, diese Vorstellung der Laute aber dann veranlassende Bedingung für die Vorstellung der Gedanken wurde, die der uns damals Anredende mit den Lauten „gemeint“ hat, so dass wir uns in der Tat jetzt bewusst werden konnten, was er früher gesagt, oder besser, was er uns früher habe sagen wollen. Dies Vorstellen der früher verlautbarten Gedanken des Anderen wird uns freilich nur unter der Voraussetzung möglich sein, dass uns die ge-

hörten „Laute“ (A) sonst schon in früherer Einheit (AB) mit den Gedanken (B) zusammen gegeben, mit anderen Worten, dass uns die Laute auch ihrem Sinne nach „bekannte“ waren; wenn sie in jenem Falle als „veranlassende“ Bedingung der Gedankenvorstellung keinen Erfolg hatten, so lag es nicht daran, dass sie von uns nicht „gehört“ wurden, sondern dass, wie wir noch zeigen werden, andere Bestimmtheitsbesonderheiten desselben Seelenaugenblicks diesen Erfolg unmöglich machten.

Man sieht, dass für die Erklärung der in unserem Beispiel vorgelegten Tatsache keineswegs zu dem Unbegriff „unbewusste Eindrücke“ die Zuflucht genommen werden muss, sondern dass sie sich ohne Zwang unserem Vorstellungsgesetze fügt.

Die Erinnerungsmöglichkeit aber ruht, wie wir bemerkten, im Besonderen noch auf der „gegenwärtigen“ Bewusstseinsbestimmtheit A, die als die „veranlassende“ Bedingung der Erinnerung in Frage kommt. Folglich reden wir von der Erinnerungsmöglichkeit des B auch nur im Blick auf den besonderen Bewusstseinsaugenblick, der die „veranlassende“ Bedingung A als Besonderheit seiner Bestimmtheit aufweist. Wir knüpfen demgemäss die Dauer der Erinnerungsmöglichkeit, wenn wir überhaupt von ihr sprechen, ganz und gar an die Dauer der „veranlassenden“ Bedingung A als Bestimmtheitsbesonderheit des betreffenden Bewusstseins. So kann für B eine kurze und eine lange Erinnerungsmöglichkeit bestehen, je nachdem A dem Bewusstsein als dessen Besonderheit kurz oder lang eigen ist. Der Vorwurf „Daran hättest du doch immerfort erinnert werden sollen“ hat eben die „immerfort“ für den Betreffenden bestehende veranlassende Bedingung als Besonderheit seiner Bewusstseinsbestimmtheit im Auge.

Dieser Vorwurf bestätigt aber auch, wie wir schon oben andeuteten, dass keineswegs, wenn auch die veranlassende Bedingung A im Bewusstsein auftritt, immer die Erinnerung von B folgt. Wäre dies doch der Fall, so hätte das Wort „Erinnerungsmöglichkeit“ keinen Sinn mehr, und ein Vorwurf, wie der genannte, würde Keinem gemacht werden und zu machen sein.

Wenn die Seele in einem und demselben Augenblicke stets nur eine Bestimmtheitsbesonderheit (A), welche für eine Vorstellung veranlassende Bedingung sein könnte, aufwiese, und wenn ferner die Seele dieses A in früheren Augenblicken immer nur mit

einem und demselben Vorstellbaren (B) in besonderer Einheit gehabt hätte, und wenn endlich in dem Augenblicke, in dem das wiederholte A auftritt, nicht auch noch anderes früher Gehabtes dem Bewusstsein „wiederholt“ sich böte, so müsste in solchem Augenblicke die Vorstellung von B eintreten; also von blosser Erinnerungs*möglichkeit* könnte hier selbstverständlich nicht die Rede sein, denn in diesem Falle bestände eben Erinnerungsnotwendigkeit für B, und das Erinnern von B träte tatsächlich ein.

Die genannten drei Voraussetzungen treffen aber meistens nicht zu, denn erstens hat der Bewusstseinsaugenblick in all diesen Fällen eine Mehrzahl von Bestimmtheitsbesonderheiten (A, C, E) — aufzuweisen und zwar zweitens meistens auch solche, die eine jede als „veranlassende“ Bedingung von Vorstellbarem (A von B), (C von D), (E von F) anzusprechen sind, drittens aber hat das herangewachsene Menschenkind in seinem bisherigen Bewusstseinsleben auch meistens ein und dieselbe Bestimmtheitsbesonderheit A noch in einem Augenblick mit dem vorstellbaren G, in einem anderen mit einem H u. s. f., in „früherer Einheit“ (A G), (A H) u. s. f. gehabt.

Setzen wir nun den Fall, dass A und B miteinander in Einheit früher dem Bewusstsein eigen waren und trotzdem in dem gegenwärtigen Augenblick das Erinnern von B nicht eintritt, obwohl A „gegenwärtig“ ist, sondern dass vielmehr eine Vorstellung D erscheint, so ist der Fall, dass, trotz der gegenwärtigen veranlassenden Bedingung A für die Vorstellung B, nur Erinnerungsmöglichkeit von B und nicht die tatsächliche Erinnerung von B sich findet, daraus zu erklären, dass ausser dem A noch eine andere Bestimmtheitsbesonderheit C, die veranlassende Bedingung von D, in diesem Seelenaugenblick gegeben ist, und dass die „frühere Einheit“ (C D) öfter oder deutlicher oder geschlossener oder öfter und deutlicher u. s. f. sich der Seele geboten hat als die Einheit (A B). Dieses Überwiegen der Einheit (C D) vor (A B) muss es mit sich bringen, dass in solchem Augenblicke nicht A das B, sondern C das D tatsächlich „in Erinnerung brachte“.

Setzen wir aber den anderen Fall, dass in einem Seelenaugenblick einzig und allein A als „veranlassende Bedingung“ für eine Vorstellung B gegeben sei und dass trotzdem nicht die

Erinnerung von B eintrete, so werden wir hier freilich trotz alledem die Erinnerungsmöglichkeit von B anerkennen, aber die Tatsache, dass die Erinnerung von B nicht eintritt, sondern vielmehr die Erinnerung von G, daraus erklären können, dass das A früher in gewissen Fällen freilich mit B, in anderen aber mit G in Einheit gegeben war, und dass die „frühere Einheit" (A B) weniger oft oder weniger deutlich oder weniger geschlossen u. s. f. sich der Seele geboten hat als die Einheit (A G). Dieses Zurückstehen der Einheit (A B) vor der anderen (A G) musste zur Folge haben, dass A das G und nicht das B „in Erinnerung brachte".

In unserem wirklichen Leben haben wir allerdings das hier als zwei besondere Fälle Behandelte wohl stets in einem und demselben Seelenaugenblick zugleich; jeder Bewusstseinsaugenblick hat mehrere Bestimmtheitsbesonderheiten (A, C, E) aufzuweisen, die eine jede als die „veranlassende" Bedingung für ein besonderes Vorstellbares (A für B, C für D, E für F) sind, während vielleicht doch nur eine Erinnerung, sei es die von B oder die von D oder die von E eintritt. Und ferner ist wohl meistens auch eine jegliche dieser „gegenwärtigen" Bestimmtheitsbesonderheiten A, C, E wiederum in dem früheren Seelenleben nicht immer nur mit einem und demselben Vorstellbaren in Einheit verknüpft gewesen, sondern das eine Mal ist A mit B, C mit D, E mit F, das andere Mal A mit G, ein drittes Mal mit H, und C mit J u. s. f. in besonderer Einheit dem Bewusstsein eigen gewesen, und doch tritt vielleicht nur eines von all diesen Vorstellbaren tatsächlich als Erinnerung auf. Umgekehrt gibt es auch Fälle, in denen z. B. B erinnert wird, weil es nicht nur mit A, sondern auch mit C und mit E in früherer Einheit verknüpft war, so dass eine dreifache Erinnerungsmöglichkeit für das eine B besteht. Somit ist jeder Fall tatsächlicher besonderer Erinnerung von vielerlei günstigen Umständen und jeder Fall der Nichterinnerung von vielerlei ungünstigen Umständen abhängig.

Indessen drängt sich die Frage noch auf, warum es denn nicht geschehen sei, dass, wenn auch ausser A noch C und E als die veranlassenden Bedingungen von anderem Vorstellbaren D und F „gegenwärtig" sind, B und D und F **zugleich** als Erinnerungen im Bewusstsein auftraten, und ferner auch, warum es nicht geschehen sei, dass, wenn A zuweilen mit B, zuweilen

mit G und zuweilen mit H in „früherer Einheit“ gegeben war, B und G und H zugleich als Erinnerungen im Bewusstsein auftreten?

Auf diese Frage gibt es wohl keine Antwort, wenn nicht der Hinweis auf die Tatsachen unseres Bewusstseinslebens als Antwort gelten soll, die uns lehrt, dass angesichts der Möglichkeit mehrerer besonderer Erinnerungen doch nur eine von ihnen als wirkliche Erinnerung in dem Augenblicke auftritt.

Es liegt nahe, sich eine Aufklärung dieser Tatsache durch das bekannte Bild von der „Enge des Bewusstseins“, die es nicht gestatte, dass zu gleicher Zeit mehrere besondere Erinnerungen im Bewusstsein auftreten, zu beschaffen. Dies Bild mag immerhin bleiben, sofern man nicht vergisst, dass es nur ein Bild, nicht aber eine Erklärung der Tatsache ist, dass es also nur dasselbe im Bilde bringt, was uns die Tatsache selber schon sagt.

Wenn in dem Falle, der uns A, C und E als drei besondere veranlassende Bedingungen dreier besonderer Vorstellungen B, D und F für die Seele bietet, nicht C und E, sondern nur A eine Erinnerung, die Vorstellung von B, hervorruft, so ist diese Tatsache, wenn wir einmal die früheren Einheiten (A B) (C D) (E F) als völlig gleich in ihrer Häufigkeit, Deutlichkeit und Geschlossenheit annehmen, aus der grösseren Deutlichkeit von A als „gegenwärtiger“ Bestimmtheitsbesonderheit gegenüber dem C und E, die mit A zugleich gegeben sind, zu erklären. Wir haben damit zu jenen bisher angeführten günstigen Umständen für das Erinnern von früher Gehabtem noch die grössere Deutlichkeit einer der gegenwärtigen Bestimmtheitsbesonderheiten A gegenüber den anderen C und E als einen neuen günstigen Umstand für die Erinnerung des mit A verknüpften B und als ungünstigen Umstand für die Erinnerung des mit C verknüpften D und des mit E verknüpften F hinzubekommen.

Wir sagen nun: das Erinnern von B in einem Seelenaugenblicke, der ausser der „veranlassenden“ Bedingung A für das Vorstellbare B noch andere „veranlassende“ Bedingungen C und E für anderes Vorstellbares D und F aufweist, ist um so wahrscheinlicher, je öfter, je deutlicher und je geschlossener die frühere Einheit (A B) gegenüber den früheren Einheiten (C D) und (E F) bisher aufgetreten ist und je deutlicher die

gegenwärtige Bestimmtheitsbesonderheit A gegenüber den anderen gegenwärtigen C und E gegeben ist.

Dass für die Deutlichkeit einer gegenwärtigen Bestimmtheitsbesonderheit in der Seele der Wille von bestimmender Bedeutung sei, dass, mit anderen Worten, eben die willkürliche Aufmerksamkeit für diese Deutlichkeit im Besonderen sich geltend machen kann, sei zum Schlusse nur angemerkt.

Angesichts der Umstände, die für das Erinnern von früher Gehabtem in Betreff der veranlassenden Bedingung günstig oder ungünstig sein können, ergibt sich noch der besondere Gegensatz „Erinnern — Vergessen". Hier hat aber „Vergessen" nicht denselben Sinn, wie in dem von uns früher erörterten Gegensatz „Behalten — Vergessen". Dort bedeutete „Vergessen" so viel wie „überhaupt nicht mehr ein früher gehabtes B vorstellen können", das Gedächtnis von B gilt in jenem „Vergessen" für verloren — hier dagegen sagt „Vergessen", dass wir ein früher gehabtes B in einem besonderen Augenblicke nicht „erinnern" konnten, obgleich doch auch in diesem Augenblicke nicht nur die Vorstellungsmöglichkeit d. i. das „Gedächtnis" von B, sondern auch sogar die Erinnerungsmöglichkeit von B bestand.

Ein Vergessen = Nichtbehalten = Nichtmehrvorstellenkönnen trifft uns Menschen allesamt z. B. in betreff dessen, was im ersten Jahr unseres Menschenlebens die Bestimmtheitsbesonderheit unseres Bewusstseins gewesen ist. Jedoch auch aus dem späteren Bewusstseinsleben und zwar aus jedem Tage überhaupt, fällt unzählig viele Bestimmtheitsbesonderheit diesem Vergessen anheim.

Vergessen = Nichterinnern = Nichtvorstellen trotz „gegenwärtiger" veranlassender Bedingung trifft immer nur den „Gegenwarts"-Augenblick des besonderen Bewusstseins. In diesem Sinne „vergessen" wir, einen Besuch zu machen oder ein Buch abzuliefern u. s. f., obwohl wir „ganz gut wissen" d. h. „behalten haben", also vorstellen können, dass wir eingeladen sind oder das Buch abliefern sollen, wie die Tatsache bezeugt, dass es uns „einfällt", wenn uns Jemand oder etwas daran „erinnert".

§ 32.

Das Bilden.

Wären immer von zwei Besonderheiten unserer Bewusstseinsbestimmtheit A und B, C und D, E und F u. s. f. die eine nur mit der anderen, A nur mit B und umgekehrt, C nur mit D u. s. f. in früherer Einheit gegeben, so könnte, wenn A auftritt, zwar B in der Vorstellung folgen, also erinnert werden, es wäre aber, damit die Seele eine andere Vorstellung D oder E erhalte, eine neue veranlassende Bedingung C oder D als „gegenwärtige“ Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit, ebenso für die Vorstellung von F oder E die Besonderheit E oder F, als neu auftretende nötig u. s. f. Da aber jede einzelne Besonderheit einer seelischen Bestimmtheit in der Regel früher nicht nur mit einer, sondern mit mehreren anderen Bestimmtheitsbesonderheiten G, H in Einheit, sei es zugleich, sei es in verschiedenen Augenblicken dem Bewusstsein eigen war, so kann eine B-Vorstellung, wenn sie durch eine Bestimmtheitsbesonderheit A hervorgerufen ist, ihrerseits die veranlassende Bedingung für G-Vorstellung sein, ebenso wie A, nachdem es B-Vorstellung veranlasst hat, auch noch eine H-Vorstellung hervorrufen kann, nämlich unter der durchaus angängigen Voraussetzung, dass A nicht nur mit B, sondern auch mit H, und dass B nicht nur mit A, sondern auch mit G in früherer Einheit gegeben war.

Mögen die Besonderheiten A B G und A B H unserer Bewusstseinsbestimmtheiten nun auch selber Wiedergehabtes sein, so ist doch keineswegs in der Regel das Zusammen (A B G) und (A B H) als solches eine wiedergehabte frühere Einheit, wenngleich unabweislich (A B) und (B G), sowie (A B) und (A H) als frühere Einheiten vorausgegangen sein müssen. Ist nun freilich die im vorstellenden Bewusstsein sich bietende gegenständliche Einheit (A B G) oder (A B H) selber eine wiedergehabte frühere Einheit, so nennen wir auch sie als solche eine Erinnerung, ist

sie dagegen eine neue d. i. als diese Einheit von A und B und G oder A und B und H früher nicht Bestimmtheitsbesonderheit unseres Bewusstseins gewesen, so heisst sie Phantasiegebilde. Phantasie oder Einbildungskraft der Seele nennen wir die Möglichkeit, dass die vorstellende Seele Einheiten von früher Gehabtem habe, die als solche früher der Seele nicht eigen waren und die wir daher Gebilde unserer Seele nennen.

Die grundlegende Voraussetzung für die Möglichkeit jeder besonderen Vorstellung ist, wie wir dargelegt haben, eine Einheit als früher gehabte Bestimmtheitsbesonderheit der Seele, wie (A B) oder (C D) oder (E F), deren eines Glied dann das besondere Vorstellbare bedeutet. Wenn nun Jegliches, was wir an Vorstellbarem in früherer Einheit gehabt haben, überhaupt nur mit einem anderen in Einheit gegeben gewesen wäre, also A nur mit B und ebenso B nur mit A, C nur mit D und ebenso D nur mit C, E nur mit F und ebenso F nur mit E, so würde, was überhaupt an früher Gehabtem für das Vorstellen in Betracht kommt, eine Unsumme besonderer Einheiten bilden, die nur untereinander keinerlei Zusammenhang aufwiesen.

Stände es so, dann könnte zwar das „wiederholte" A die veranlassende Bedingung für die B-Vorstellung und das „wiederholte" B ebenso die veranlassende Bedingung für die A-Vorstellung sein, aber, um dazu noch eine andere Vorstellung haben zu können, müsste die Seele zunächst wieder von einer anderen früheren Einheit (C D) entweder C „wiederholen", um die D-Vorstellung, oder D „wiederholen", um die C-Vorstellung zu haben u. s. f.

Unter diesen Umständen würde also dasselbe Besondere auch immer nur in derselben besonderen Einheit von uns wiedergehabt sein, wie wir es früher hatten, also B immer nur in der Einheit (A B), sowie auch A ebenfalls immer nur in der gleichen Einheit (A B). Jede „wiedergehabte" Einheit ferner müsste dann, wenn auch ihr eines Glied eine Vorstellung sein würde, zu ihrem anderen Gliede stets eine wiederholte Besonderheit ursprünglicher Bewusstseinsbestimmtheit haben, denn solche „wiederholte" Be-

sonderheit könnte, wie ersichtlich ist, bei jener Voraussetzung überhaupt nur veranlassende Bedingung sein.

In Wirklichkeit steht es nun nicht so, dass eine Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit nur immer mit einer anderen allein in einer Einheit verknüpft wäre: wie langweilig würde unser Leben, wenn unsere Seele dieselbe Besonderheit stets nur in einer Einheit wiederhätte, wie lähmend und niederdrückend würde es sein, wenn diesem Zufall allein überlassen wäre, welche Folge von wiedergehabten früheren Einheiten als Bestimmtheitsbesonderheiten unserer Seele aufträte!

Die Erfahrung zeigt, dass eine Besonderheit B unserer Bewusstseinsbestimmtheit nicht nur mit A in besonderer früherer Einheit verknüpft war, sondern auch mit G, und andererseits auch die Besonderheit A nicht nur mit B, sondern auch mit H in besonderer Einheit gegeben war. Durch dieses frühere Verknüpftsein der einzelnen Besonderheit mit verschiedenen anderen Besonderheiten, sei es in verschiedenen besonderen Einheiten, sei es in einer früheren Einheit zusammen, ist es möglich, dass unser Vorstellen eine für die Entwicklung und Ausgestaltung des Seelenlebens in hohem Masse fruchtbare Bestimmtheit wird, denn dadurch sind die Bedingungen geschaffen, dass für unsere Seele nicht allein die „wiederholte“ Besonderheit ursprünglicher Bewusstseinsbestimmtheit, sondern auch die Vorstellung die veranlassende Bedingung einer Vorstellung sein kann.

Ist B nicht nur mit A, sondern auch mit G in besonderer „früherer Einheit“ dem Bewusstsein eigen gewesen, so kann in dem angezogenen Beispiele, nachdem durch ein wiederholtes A als veranlassende Bedingung die B-Vorstellung hervorgerufen ist, nunmehr diese B-Vorstellung wiederum die veranlassende Bedingung der G-Vorstellung sein, so dass eine Folge A-B-G dann wohl als eine neue besondere Einheit im Bewusstsein auftritt.

Um aber überhaupt solche Einheit (A B G) als Besonderheit unseres Bewusstseins nur vorzustellen, muss die Seele allerdings A und B, sowie B und G in früherer Einheit gehabt haben, sei es als zwei Einheiten (A B) und (B G), sei es als eine Einheit (A B G). Unter beiden Voraussetzungen nun wird in der Seele die Einheit (A B G) als Besonderheit auftreten können, wenn auch zwei ihrer Glieder B und G Vorstellungen sind, so

dass die B-Vorstellung die veranlassende Bedingung der G-Vorstellung bildet.

Ist die vorausgesetzte ursprüngliche Besonderheit eine frühere Einheit (A B G), so erscheint die später auftretende Einheit [A B G], deren zwei letzte Glieder nach unserer Annahme Vorstellungen sind, zwar nicht als „wiederholte", aber doch als „wiedergehabte". Machen jedoch zwei besondere frühere Einheiten (A B) und (B G) die vorauszusetzenden ursprünglichen Besonderheiten aus, so ist die vor Allem auf das vorstellende Bewusstsein gestellte Einheit (A B G) eine neue, nicht eine „wiedergehabte" Einheit.

Jene erste „wiedergehabte" Einheit (A B G) nun, da sie doch nicht eine „wiederholte" ist, also nicht selber eine Besonderheit ursprünglicher Bewusstseinsbestimmtheit ist, nennen wir eine Erinnerungseinheit, obwohl in gar vielen Fällen doch nur ein Teil der Einheitsglieder eine Vorstellung, ein anderer aber eine „wiederholte" Besonderheit ursprünglicher Bewusstseinsbestimmtheit ist; es muss andererseits aber selbstverständlich ein Teil doch Vorstellung sein, denn sonst wäre die „wiedergehabte" Einheit (A B G) als solche eine „wiederholte". Wir können diese Art wiedergehabter Einheit von früheren Besonderheiten die gemischte Erinnerungseinheit, diejenigen dagegen, deren Glieder insgesamt Vorstellungen sind, reine Erinnerungseinheit nennen. Wenn Jemand bei der Heimkehr das Elternhaus vor sich sieht, so ist die Einheit (A B G), die, veranlasst durch die Wahrnehmung A, als Besonderheit in seiner Seele sich einstellt, eine gemischte, nämlich aus Wahrnehmung A (Hausfront) und den Vorstellungen B (das Innere des Hauses) und G (Eltern und Geschwister) zusammengesetzt. Wenn dagegen Jemand fern der Heimat von seinem Vaterhause erzählt, so ist (A B G) das „Vaterhaus", eine reine Erinnerungseinheit.

Dieser Erinnerungseinheit (A B G) in ihrer zwiefachen Zusammensetzung, das eine Mal aus Wiederholtem und Vorgestelltem, das andere Mal aus Vorgestelltem allein, steht die andere gegenüber, die als Einheit nicht „wiedergehabt", sondern vielmehr eine neue Einheit ist, aber doch nicht etwa eine neue Besonderheit ursprünglicher Bestimmtheit bedeutet, sondern, wie die Erinnerungseinheit, entweder aus Wiederholtem und Vorgestelltem oder aus Vorgestelltem allein besteht. Wir nennen

diese Einheit im Unterschied von der Erinnerungseinheit das Phantasiegebilde und werden somit auch von gemischten und von reinen Phantasiegebilden reden, insofern nur ein Teil oder die Gesamtheit seiner Glieder Vorstellung ist.

Der Unterschied der beiden Einheiten, Erinnerungseinheit und Phantasiegebilde, als Besonderheiten der Bewusstseinsbestimmtheit besteht aber allein darin, dass die Erinnerungseinheit (A B G) als solche eine „wiedergehabte" ist, mithin diese besondere Einheit (A B G) dem Bewusstsein schon früher Besonderheit seiner Bestimmtheit gewesen ist, während das Phantasiegebilde (A B G) als besondere Einheit früher noch nicht als Besonderheit dem Bewusstsein eigen war, ihm mithin eine neue Einheit ist.

Erinnerungseinheit und Phantasiegebilde unterstehen als Bestimmtheitsbesonderheit unseres Bewusstseins aber ein und denselben Gesetzen des Seelenlebens. Ihre Verschiedenheit — wiedergehabte und neue Einheit — schreibt sich allein aus ihrer grundlegenden Voraussetzung, der früheren Einheit, her, da die Erinnerungseinheit (A B G) sich auf Eine frühere Einheit (A B G), das Phantasiegebilde aber auf mehrere frühere Einheiten (A B) und (B G) stützt.

Durchaus fernzuhalten ist aber auch hier seitens der Psychologie jede erkenntnistheoretische Anleihe, um mit ihrer Hilfe die Erinnerungseinheit als seelische Besonderheit von dem Phantasiegebilde zu unterscheiden; ist doch das Unterscheidungsmerkmal „wiedergehabt—neu" schon einfach und klar genug. Aber auch wenn dieses zu wünschen übrig liesse, so müsste die Erkenntnistheorie doch aus dem Spiele bleiben weil sie hier nur Verwirrung stiftet. Man hat wohl gesagt, die Erinnerungseinheit gäbe „Wirkliches" wieder, das Phantasiegebilde biete dagegen „Unwirkliches". Diese erkenntnistheoretisch-psychologische Weisheit aber besteht die Prüfung nicht. Soll Erinnerungseinheit „Wirkliches" bieten, so setzt dies voraus, dass die frühere Einheit, die ja in jener nur wiedergehabt ist, selber „Wirkliches" dargestellt habe. Setzen wir also, die „frühere Einheit" sei Wahrnehmung gewesen, so ist mit dem Satze, Erinnerungseinheit biete immer Wirkliches, gesagt, Wahrnehmung stelle immer Wirkliches dar, was aber durch die Sinnestäuschungen Lügen gestraft wird oder, wenn dies bestritten würde,

so muss man eben die Sinnestäuschungen für unmöglich behaupten. Andererseits müsste dann jedes Phantasiegebilde „Unwirkliches“ darstellen, was ebenso wenig wahr ist, als dass es keine Sinnestäuschungen unter den Wahrnehmungen und daher auch nicht unter den Erinnerungseinheiten gäbe. Denn nicht nur ist das, was wir Dichtung nennen, insgesamt Phantasiegebilde, sondern auch die Einheiten, die zwar „Wirkliches“ darstellen, aber doch nicht eine wiedergehabte Einheit unseres Bewusstseins sind, bedeuten Phantasiegebilde. Für meine Seele sind nicht nur die Midgardschlange, der Kentaur und Ähnliches Phantasiegebilde im psychologischen Sinne, sondern gleicherweise auch der neue Kontinent Antartika, von dem mir kürzlich der Polarforscher v. Drygalski erzählte; und Midgardschlange ist doch „Unwirkliches“, Antartika aber „Wirkliches“; beides indes ist Phantasiegebilde meines Bewusstseins d. h. eine neue, nicht eine „wiedergehabte“, jedoch aus Wiedergehabtem zusammengesetzte Einheit, also eine neue Vorstellungseinheit meiner Seele.

Bekannt ist das Wort von der „Phantasie“ des Menschen, man spricht auch im selben Sinne von der Einbildungskraft und meint eine Eigentümlichkeit der menschlichen Seele, neue Einheiten zu haben, die wir neue Vorstellungseinheiten nennen, obwohl wir wissen, dass nur die einen den Titel in vollem Sinne verdienen, während die anderen neben Vorstellung auch Wahrnehmung aufweisen.

Redet man in der Psychologie von „Phantasievorstellung“ im Gegensatz zur „Erinnerungsvorstellung“, so hat dies für die Psychologie nur Sinn, wenn Phantasievorstellung ein „Phantasiegebilde“ d. i. eine Einheit von verschiedenem besonderen Gegenständlichen unseres Bewusstseins, und Erinnerungsvorstellung ebenso eine Einheit von verschiedenem Gegenständlichen des Bewusstseins bedeutet und bei jener Gegenüberstellung der Blick dann eben nur darauf gerichtet ist und sein kann, ob die fragliche Einheit eine „neue“ oder eine „wiedergehabte“ Besonderheit unseres Bewusstseins bedeute.

Von der „schöpferischen“ Tätigkeit der Seele „in der Phantasie“ werden daher auch wir reden können, aber immer nur in dem Sinne, dass das Phantasiegebilde d. i. die Einheit von verschiedenem Gegenständlichen des Bewusstseins tatsächlich neu, will sagen, als diese Einheit bisher noch nicht Bestimmt-

heitsbesonderheit dieser Seele gewesen ist. Nicht aber behaupten wir hier „schöpferische Tätigkeit“ der Seele in dem Sinne, als ob nicht nur die Einheit des Phantasiegebildes als solche, sondern auch ihre einzelnen Glieder selber neue, bisher noch nicht dagewesene Bestimmtheitsbesonderheit der Seele bedeuten.

Sprechen wir demnach von dem Bilden oder Gestalten der Seele „in der Phantasie“ oder von der „Phantasietätigkeit“, so soll dies heissen, dass das gegenständliche Bewusstsein „Bildungen“ oder „Gestalten“ habe, die als Einheit zwar neu, deren einzelne besondere Glieder aber allesamt Wiedergehabtes sind.

Der rein psychologische Begriff „Phantasiegebilde“ lässt sich, wie schon bemerkt, einteilen in reines und gemischtes Phantasiegebilde, je nachdem diese Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit nur Vorstellungen oder ausser Vorstellungen auch Besonderheiten ursprünglicher Bewusstseinsbestimmtheit als Einheitsglieder aufzuweisen hat.

Was man Traum, Illusion, Vision, Hallunzination zu nennen pflegt, ist psychologisch allesamt als gemischtes Phantasiegebilde zu bezeichnen.

Die Besonderheit ursprünglicher Bewusstseinsbestimmtheit aber, die sich in den gemischten Phantasiegebilden findet, ist in allen Fällen Wahrnehmung. So können wir denn erklären, dass alle Phantasiegebilde, die gemischten nicht weniger als die reinen, Besonderheiten unseres gegenständlichen Bewusstseins sind, die reinen des vorstellenden allein, die gemischten des wahrnehmenden und vorstellenden Bewusstseins.

Demnach sind auch die „neuen“ Einheiten oder die „Phantasiegebilde“ aus demselben Gesetze zu verstehen, welchem überhaupt das wahrnehmende und vorstellende Bewusstsein in seinen Veränderungen unterliegt.

Hier ist nun der Ort, wo wir die Tatsache, die in den Redewendungen „Er hat das Bewusstsein verloren“, „Er hat das Bewusstsein wieder erlangt“ u. a. zum Ausdruck gebracht wird, erledigen können. Dass kein Mensch das Bewusstsein d. i. die Seele verlieren könne, ergibt sich aus seinem Begriff als der Einheit von Seele und Leib; ein Leib, der die Seele als Partner verloren hat, kann wohl selber noch weiter als besonderes Einzelwesen bestehen, der betreffende Mensch, zu dem dieser Leib

gehörte, ist aber tot in dem Augenblicke, da die Partnerschaft von Leib und Seele aufhört. Dem Menschen also kann seine Seele d. i. das Bewusstsein nicht verloren gehen, und ebenso wenig kann er jemals seine Seele d. i. sein Bewusstsein wiedererlangt haben.

Geben jene Redewendungen also einer Tatsache Ausdruck, so kann sie nicht in einem tatsächlichen Verlieren oder Wiedererlangen des Bewusstseins für den Menschen bestehen, denn der Mensch hat und ist, so lange er selber besteht, ein Bewusstsein d. h. eine Seele. Wir meinen aber sicherlich Tatsächliches, wenn wir davon erzählen, dass ein Mensch „das Bewusstsein verloren" hat: was ist also darunter zu verstehen? Von dem in Ohnmacht daliegenden Menschen sagen wir, er sei „ohne Bewusstsein"; wir erfahren, dass auf bekannte Reize die bekannten „Äusserungen" nicht erfolgen, er liegt „wie tot" da d. i. wie ein menschlicher Leib, der seinen Partner verloren zu haben scheint. Dass aber dieser Schein trüge, ergibt sich uns aus der Folge, dass dieser Mensch „das Bewusstsein wiedererlangt."

Dieser selbst bestätigt uns dann wohl auch, dass er gespürt habe, wie ihm „das Bewusstsein schwinde" und dass er in der Tat „ohne Bewusstsein gewesen sei." Was für eine Tatsache liegt hier nun wirklich vor.

Sicherlich war, als der Mensch „wie tot" dalag, eine Gehirnveränderung aufgetreten, die nun ihrerseits aber eine besondere durch bestimmte Reize sonst im Menschen hervorgerufenen Gehirnveränderung als die unmittelbar wirkende Bedingung für ein bestimmtes Wahrnehmen des Bewusstseins d. i. der Seele unmöglich machte: dies bringt die Redensart „Mir schwanden die Sinne" recht glücklich zum Ausdruck. Aber nicht nur dieses Wahrnehmen wurde durch jene aufgetretene Gehirnveränderung verhindert, sondern damit auch das Gedächtnis derjenigen Zeit, in der, wie der Ausdruck lautet, der Mensch in Ohnmacht lag, so dass er sich nun dessen, was er während dieser Zeit tatsächlich als Bewusstsein war und hatte, später auch nicht erinnern kann. Das Fehlen des Gedächtnisses für jene Spanne Zeit verleitet ihn aber zu der Behauptung, er sei überhaupt ohne Bewusstsein gewesen, obwohl doch das Bewusstsein ihm als einem Menschen in keinem Augenblicke hat fehlen können. Was dem

Menschen während der Zeit der Ohnmacht und was später von dieser besonderen Zeit seines Lebens fehlt, das ist während der Ohnmacht die Erinnerungsmöglichkeit und nach der Ohnmacht das Gedächtnis von dieser Ohnmachtszeit seines Bewusstseinslebens. Es fehlt in der sogenannten „Bewusstlosigkeit“ dem Menschen an dem auf Gedächtnis und Erinnerung allein gestellten Zusammenhang der Vergangenheit und Gegenwart des Lebens für das Bewusstsein. In der „Ohnmacht“ oder „Bewusstseinslosigkeit“ hängt für das Bewusstsein selbst sein einzelner Augenblick nicht mit dem vorhergehenden und dem folgenden zusammen, das Bewusstsein lebt also in der Ohnmacht ein reines Augenblicksdasein, es hat in der Ohnmacht in jedem seiner Augenblicke nichts weiter, als was ihm gerade das Gehirn in jenem das Gedächtnis und die Erinnerung hindernden Zustande als ursprüngliche Bestimmtheitsbesonderheit noch wirken kann und wirkt; der stetige Wirkungszusammenhang von Leib und Seele ist auch in der Ohnmacht nicht aufgehoben, sondern nur, was die Seele angeht, auf sie als „ursprüngliches“ Bewusstsein beschränkt. Diese Beschränkung, die jede Erinnerungsmöglichkeit für die Seele in solchem Augenblicke schlechtweg ausschliesst, nennen wir in gewöhnlicher Rede die „Bewusstlosigkeit“ des Menschen, in dieser Beschränkung hat er „sein Bewusstsein verloren“, und wenn sie weicht, so „gewinnt er sein Bewusstsein wieder“ d. h. die Erinnerungsmöglichkeit besteht für ihn wieder.

Nicht das Bewusstsein aber, sondern der Zusammenhang der Bewusstseinsaugenblicke geht für die Seele auf Grund bestimmter Gehirnveränderungen verloren und wird andererseits auf Grund anderer Gehirnveränderungen wiedererlangt. Nicht das Bewusstsein also verschwindet in der Ohnmacht, sondern dem Bewusstsein schwindet der Zusammenhang seines Lebens in der Erinnerung, nicht das Bewusstsein kehrt wieder, sondern dem Bewusstsein kehrt dieser Zusammenhang seines Lebens in der Erinnerung wieder: beides aber ist bedingt durch das Eintreten besonderer Gehirnveränderungen. Diese Veränderungen machen nämlich einerseits die sonst übliche Einwirkung der Reize und ebenso die sonst übliche Äusserung des Bewusstseins unmöglich und verhindern andererseits die Erinnerungsmöglichkeit. Daher weiss der aus der Ohnmacht, gleichwie der aus dem

sogenannten traumlosen Schlaf erwachende Mensch von all dem nichts, was er als Bewusstsein in der Zeit dieser Ohnmacht und dieses Schlafes war und hatte. Diese Tatsache aber berechtigt nicht zu der Behauptung, der menschliche Leib habe während jener Zeit seinen Partner völlig verloren und die Einheit Mensch (Leib und Bewusstsein) sei daher tatsächlich aufgelöst gewesen. In Wahrheit trat nur an die Stelle eines besonderen Wirkungszusammenhanges von Leib und Seele, der dem menschlichen Bewusstsein Erinnerungsmöglichkeit gewährleistet, ein anderer Wirkungszusammenhang der beiden das menschliche Einzelwesen bildenden Einzelwesen, der die Erinnerungsmöglichkeit für das Bewusstsein dieses Menschen unmöglich machte und so lange hintanhielt, bis er wiederum jenem anderen Platz machte, der die gewohnten Bedingungen für Gedächtnis und Erinnerungsmöglichkeit mit sich führt.

---

2. Das zuständliche Bewusstsein.

§ 33.

Lust und Unlust.

Lusthaben und Unlusthaben bezeichnen die beiden besonderen Bestimmtheiten des zuständlichen Bewusstseins; in Lust und Unlust teilt sich all das Zuständliche unseres Bewusstseins auf; wir nennen daher Lust und Unlust die beiden besonderen Arten des Zuständlichen, deren jede wiederum in mancherlei Gradverschiedenheit sich bietet. Das einzelne Zuständliche der Seele ist demnach stets ein nach Art und Grad Besonderes, ist entweder Lust oder Unlust in besonderem Grade.

Zu den Worten, die dem Schicksal der Vieldeutigkeit nicht verfallen sind, gehören „Lust“ und „Unlust“; Jeder weiss, was sie sagen wollen und meint mit ihnen dasselbe, was die Anderen

auch. Wir nennen die Lust und die Unlust das Zuständliche der Seele, Lusthaben und Unlusthaben die zuständlichen Bestimmtheiten unseres Bewusstseins und heben damit dieses Seelische als ein Besonderes von der Wahrnehmung — Vorstellung und dem Wahrnehmen — Vorstellen ab, von jenem Besonderen unserer Seele also, das uns als gegenständliches Bewusstsein kennzeichnet.

Dass Lust und Unlust nicht eine Wahrnehmung oder Vorstellung, Lust- und Unlusthaben nicht ein Wahrnehmen oder Vorstellen sei, leuchtet ohne Weiteres ein, und nur mit dem hätten wir noch zu rechten, der nicht, wie wir, das Wort „Wahrnehmen“ auf das anschauliche unmittelbar Gegebene allein bezieht, sondern auf Alles, was das Bewusstsein unmittelbar hat und dessen es sich daher auch bewusst ist. Dieser letzte Sinn von „Wahrnehmen“ findet sich ja allerdings im Sprachgebrauch, er meint aber doch nicht „wahrnehmen“ im Sinne von „bewusst sein“ schlechtweg, sondern vielmehr in dem besonderen Sinne von „bemerken“; so heisst es: „Ich nehme meine eigene Lust oder Unlust wahr“ = „Ich bemerke, dass ich diese Lust oder Unlust habe“.

Von der Auffassung des Wortes „wahrnehmen“ im Sinne von „bewusst sein“ oder auch „bemerken“ müssen wir schon deshalb abstehen, weil sie uns zur Annahme eines Doppelsinnes des Wahrnehmens führt, wenn wir anders an dem Wahrnehmen = „Anschauliches unmittelbar haben“ festhalten und nicht etwa wieder hierfür ein anderes Wort suchen wollen.

Dass die Seele sich Alles dessen, was sie ist und hat, bewusst sei, liegt in dem Begriffe des Bewusstseins, das sie eben ist, klar und deutlich ausgesprochen. Dieses aber zum Ausdruck zu bringen, bedarf es nicht noch eines besonderen Wortes, es liegt schon offen vor in dem Worte, das die Seele „Bewusstsein“ nennt. Andrerseits haben wir für jene besondere Weise der Seele, etwas als Bewusstsein zu haben, das Wort „bemerken“, so dass keine Veranlassung vorliegt, dem Worte „wahrnehmen“ seinen Platz im gegenständlichen Bewusstsein zu nehmen oder ihm neben diesem noch einem anderen Platz in der Psychologie anzuweisen.

Wenn wir Lust und Unlust das Zuständliche des Bewusstseins nennen, so erscheint auch dieser Ausdruck, wie wir

meinen, eindeutig und daher vor Missverständnis schon durch sich selbst geschützt, zumal sein Sinn wiederum jederzeit klar und sicher in dem, was wir Lust und Unlust nennen, vor uns steht. Lust und Unlust aber bedeuten dann die zwei besonderen Arten des Zuständlichen unserer Seele.

Wir sprechen hier, wo es sich um Lust—Unlust und Lust-Unlusthaben handelt, von dem „Zuständlichen", aber nicht von dem „Gefühl", und von dem zuständlichen, aber nicht vom fühlenden Bewusstsein, schon aus dem Grunde, weil die Worte „fühlen" und „Gefühl" sich im Sprachgebrauch so verschieden verwendet finden, dass wir es angesichts dieser Tatsache für geboten erachteten, auf eine eindeutige gemeinsame Bezeichnung des Seelischen, das wir als Lust—Unlust und als Lust—Unlusthaben kennen, bedacht zu sein.

Im Sprachgebrauch treffen wir „Gefühl" einmal in dem besonderen Sinne der „Haut- und Muskelempfindung" und in dem noch engeren Sinne der „Tastempfindung": das Erste z. B. im „Druckgefühl, Wärme- und Kältegefühl", „Spannungs- und Erschlaffungsgefühl", das Zweite in der landläufigen Redeweise, die fünf Sinne des Menschen seien „Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl" (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen) und in dem z. B., wie jener Dichter singt: „Mit Angst fühlt sie herum an allem Wulst, und endlich findet sie da die rechte Schwulst".

In einem anderen Sinne wieder bedeutet Fühlen oder Gefühl so viel wie Lust—Unlusthaben oder Lust—Unlust: „er ist ein Mensch, der tief fühlt", „Lust- und Unlustgefühl haben". In einem dritten Sinne meint „Gefühl" aber Zuständliches und Gegenständliches zugleich: „das Gefühl der Abhängigkeit, des Mitleids, der Hoffnung, der Würde".

Angesichts dieser Vieldeutigkeit der Worte „Fühlen" und „Gefühl" erscheint es zweckmässig, dass wir, um eben dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch Sicherheit zu geben, für die zusammenfassende Bezeichnung von Lust—Unlust das eindeutige Wort „Zuständliches der Seele" wählen. Vorerst wird uns dadurch schon erleichtert, dass das „Gegenständliche" und das „Zuständliche" der Seele im Worte sicher auseinander gehalten und nicht mehr, wie es im Sprachgebrauch in den Worten „Empfindung" und „Gefühl" geschieht, durcheinander geworfen

werden. Hören und lesen wir es doch tagtäglich, dass man Wärme und Druck (Gegenständliches) „fühle“ und andererseits, dass man Lust (Zuständliches) „empfinde“. Wir werden später sehen, dass wir von der Feststellung aus, nach der Lust—Unlust als „Zuständliches der Seele“ von dem Gegenständlichen im Worte klar sich abhebt, mit dem überlieferten Sprachgebrauch in Betreff der Worte „Fühlen“ und „Gefühl“ uns verständigen und ihn daher in bestimmtem Sinne beibehalten können, müssen aber darauf dringen, die Worte „Empfinden“ und „Empfindung“ auf das Gegenständliche der Seele allein, das mit dem Raum zu sammen das unmittelbar gegebene Anschauliche d. i. unsere Wahrnehmung ausmacht (s. S.   ), zu beziehen und fürderhin nicht mehr von Lust- und Unlustempfindung und Lust- und Unlustempfinden zu reden.

Es unterliegt nun keinem Zweifel, dass die zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit gleicherweise, wie die gegenständliche, eine allgemeine Bestimmtheit der Seele sei, und dass ihre zwei besonderen Arten das Lusthaben und das Unlusthaben bedeuten. Anderes Zuständliches indes, als die Lust und die Unlust, findet sich in unserem Seelenleben nicht; darum entspricht es den Tatsachen durchaus, wenn in unserer Sprache die eine Art Zuständliches durch ein die andere Art (Lust) verneinendes Wort bezeichnet erscheint. All das Zuständliche, was nicht Lust ist, gehört selbstverständlich zu der anderen besonderen Art, die eben „Unlust“ heisst; dass wir aber in diesem Wort nicht nur zum Ausdruck bringen, es gebe Zuständliches, das nicht zu dem Zuständlichen „Lust“ gehöre, sondern, dass wir in ihm eine andere besondere Art von Zuständlichem kennzeichnen, die aber eben die einzige andere Art ausser der Lust sei: dessen ist sich Jeder bewusst. Daher erscheint auch Jedem das Wort „Unlust“ auf etwas durchaus „Positives“, nämlich auf ein besonderes Zuständliches bezogen.

Jede der beiden Arten des Zuständlichen, sowohl die Lust als auch die Unlust, zeigt mancherlei Besonderheit des Grades oder der Stärke, wie sich Jeder aus unmittelbarer Erfahrung vergewissern kann; jedes einzelne Zuständliche der Seele erweist sich nach Art und Grad bestimmt, es ist entweder Lust oder Unlust und zwar dieses in einer bestimmten Stärke.

Eine andere Verschiedenheit als die nach Art und Grad in

dem hier bezeichneten Sinne bietet das Zuständliche unseres Bewusstseins an sich nicht mehr. Dies sich aber klar zu machen ist die erste Forderung, um in das so verwickelte sogenannte „Gefühlsleben" der Seele einigen Einblick zu gewinnen, der noch besonders durch jene Vieldeutigkeit des Wortes „Gefühl", wie sie auch in unserem wissenschaftlichen Sprachgebrauch sich noch findet, gehindert wird. Wer sich daher auf den Sprachgebrauch stützt, hat sich von vorneherein die Tür zum klaren Begriff des Zuständlichen verriegelt und sieht sich, um doch in dem Wirrwarr etwas aufzuräumen, zu den gezwungensten Deutungen und Bedeutungen des Zuständlichen unserer Seele verleitet. So bestimmt Wundt das Zuständliche, das „einfache Gefühl", nach drei „Richtungen", es sei 1. entweder Lust- oder Unlustgefühl, 2. entweder Erregungs- oder Hemmungsgefühl, 3. entweder Spannungs- oder Lösungsgefühl.

Wir werden später noch näher darlegen, dass die beiden letzten Einteilungen gar nicht das Zuständliche als solches angehen, daher auch dieses für sich nicht treffen, sondern auf „Gefühl" im Sinne eines besonderen Zusammens von Gegenständlichem und Zuständlichem sich beziehen, während allerdings die erste Unterscheidung „Lust—Unlust" auf das „Gefühl" im Sinne des bloss Zuständlichen unserer Seele geht.

Wie wichtig es sei, sich des verschiedenen Sinnes, den das Wort „Gefühl" im Sprachgebrauch zeigt, bewusst zu werden, lehrt auch die Bemerkung Wundts, die er gegen die alleinige Einteilung des Zuständlichen in Lust und Unlust äussert: „Manche Psychologen haben die Lust und die Unlust nicht als Kollektivbegriffe für eine grosse Mannigfaltigkeit einzelner Gefühle, sondern für völlig uniforme konkrete Zustände angesehen, so dass z. B. die Unlust des Zahnschmerzes, eines intellektuellen Miserfolges, eines tragischen Erlebnisses u. s. w. alle ihrem Gefühlsinhalte nach identisch sein sollten." Abgesehen davon nun, dass ich die Behauptung Wundts von einem Gegensatz: Lust als „Kollektivbegriff" — Lust als „konkreter Zustand": schlechterdings nicht zu fassen imstande bin — doch tut dies hier auch nichts zur Sache —, muss ich feststellen, dass in der Tat das „Gefühl" d. i. das „Zuständliche" des Zahnschmerzes und das des intellektuellen Misserfolges, vorausgesetzt die Stärke

dieses Zuständlichen sei in beiden Fällen dieselbe, selbstverständlich durchaus ein und dieselbe Unlust, also in beiden Fällen „identisch“ ist, während das „Gefühl“ Zahnschmerz und das „Gefühl“ intellektueller Misserfolg d. i. das Zusammen von bestimmtem Gegenständlichen und Zuständlichen in diesen zwei Fällen sich als gar sehr verschieden, also durchaus nicht identisch darstellt.

Wer nun diesen zwiefachen Sinn des Wortes „Gefühl“ übersieht und in ihm, wann immer es gebraucht wird, nur „Zuständliches“ zum Ausdruck gebracht sieht, klagt dann wohl, wie Wundt es thut, darüber, „dass unsere sprachlichen Bezeichnungen der einfachen Gefühle ungleich dürftiger sind als die der Empfindungen; die eigentliche Terminologie der Gefühle beschränkt sich nämlich ganz auf die Hervorhebung gewisser allgemeiner Gegensätze, wie Lust und Unlust, angenehm und unangenehm.“ Wir sagen dagegen, ganz mit Recht beschränke sich unsere Sprache auf diesen Gegensatz, denn nur er allein zeigt sich tatsächlich an den „Gefühlen“ d. i. dem Zuständlichen unseres Bewusstseins. Von einer Dürftigkeit kann also bei dieser Bezeichnung der „Gefühle“ (Zuständlichen) nicht die Rede sein; ebenso wenig aber auch ist dies angebracht angesichts der Gefühle (Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem), denn unsere Sprache bietet uns hier eine unerschöpfliche Fülle von Bezeichnungen für die Besonderheit der Gefühle, wie Mitleidsgefühl, Trauergefühl, ernstes und heiteres Gefühl, dumpfes und klares Gefühl, erhebendes und drückendes Gefühl u. s. f., so dass wir keineswegs „zu arm“ erscheinen, um den mannigfaltigen Gefühlen Ausdruck zu verschaffen. Klagen über Armut und Dürftigkeit der Sprache wird nur der erheben, der wieder in die „Gefühle“ d. i. in das Zuständliche selbst noch mehr Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit hineingeheimnist, als in ihm liegt, das nach Art und Grad in jedem einzelnen Fall sich besondert, Lust oder Unlust von bestimmter Stärke, aber freilich auch nichts mehr als dieses ist.

Wir sind der Ansicht, dass die „Unsagbarkeit“ und „Unbeschreibbarkeit“, die man so gerne dem „Gefühl“ (Zuständlichen) zulegt, ihm ebenso sehr und so wenig zukommt, wie Anderem, das uns gegeben ist, auch, und dass die „Unsagbarkeit“ und „Unbeschreibbarkeit“ in erster Linie und im besonderen tatsächlich

auf die Innenempfindung, jenes Gegenständliche unseres Bewusstseins, geht. Wenn wir daher hören, dass „unsagbare Gefühle ihn erfüllten“, so betrifft dies in Wahrheit gar nicht das Zuständliche seiner Seele, sondern das mit diesem zusammengegebene Gegenständliche, seine „Innenempfindung“. Doch hiervon später.

Dass Lust oder Unlust, das Zuständliche der Seele, nicht etwa ein Einzelwesen in der Seele, sondern vielmehr nur eine Besonderheit zuständlicher Bewusstseinsbestimmtheit des seelischen Einzelwesens ist, sei hier nur noch kurz hervorgehoben. In den Darstellungen der Psychologie wird so vielfach das „Gefühl“, als ob es selber ein seelisches Einzelwesen sei, behandelt, was aber für die klare Erfassung des Seelenlebens in derselben Weise hindernd und schädigend sich geltend macht, wie die Auffassung von der „Empfindung“, „Wahrnehmung“ und „Vorstellung“ als seelischen Elementen oder Atomen, also als besonderen Einzelwesen in der Seele, die sich miteinander verschmelzen, aufeinander wirken und anderes noch in der Seele angeblich betreiben sollen.

Das sogenannte „Gefühlsleben“ des Menschen ist darum auch nicht als ein „Leben“ der „Gefühle“ d. i. als ein Sichverändern der „Gefühle“ zu begreifen, sondern selbstverständlich als ein „Leben“ d. i. Sichverändern der „fühlenden“ S e e l e. Denn die „Gefühle“ sind Besonderheiten der Seele als des zuständlichen, oder, nach dem zweiten Sinn des Wortes „Gefühl“, des zuständlichen und gegenständlichen Bewusstseins zusammen. Aber gerade deshalb, weil die „Gefühle“ dies sind, ist auch „Gefühlsleben“ der Seele nur möglich; bedeutet doch Leben immer Veränderung, Veränderung aber Besonderheitswechsel der Bestimmtheiten von Einzelwesen. So kann sich also die Seele in beiderlei Sinn des Wortes „Fühlen“ als f ü h l e n d e s Einzelwesen verändern d. i. Gefühlsleben haben, weil eben ihre „Gefühle“, diese Besonderheiten des „fühlenden“ Bewusstseins, in der Seele wechseln.

Und das Gefühlsleben der Seele erweist sich, selbst wenn es nur auf das zuständliche Bewusstsein bezogen wird, keineswegs dürftig und arm, da es ja nicht einfach auf den Wechsel von Lust und Unlust beschränkt ist, sondern bei der mancherlei Gradverschiedenheit sowohl der Lust als auch der Unlust dazu die Möglichkeit eines mannigfaltigen Wechsels von Lust und Lust, sowie von Unlust und Unlust vor sich hat.

Diese Gradverschiedenheit der Lust und der Unlust hat im Verein mit dem Artgegensatz des Zuständlichen, Lust—Unlust, den Vergleich des Zuständlichen der Seele mit der Temperatur des Dinges nahegelegt, und man versucht wohl, das in Art und Grad verschiedene Zuständliche nach Massgabe der Temperatur, die mit ihrem Artgegensatz Wärme—Kälte und den Gradunterschieden in einer fortlaufenden Skala dargestellt wird, gleichfalls auf eine Skala zu bringen.

Bei näherer Prüfung erscheint jedoch diese Übertragung einer Skala von der Temperatur des Dinges auf das Zuständliche der Seele nur als ein niedlicher Einfall, der in sich wertlos ist. Ohne Frage freilich können wir uns die verschiedene Lust, von der höchsten bis zur niedrigsten fortlaufend, wie die Wärmegrade auf einer Skala versinnbildlichen und dann auch weiter daran die verschiedene Unlust von der niedrigsten bis zur höchsten sich anreihen lassen.

Aber während die Temperaturskala in der Tat für die Temperaturveränderung des Dinges die gebundene Marschlinie anzeigt, in der sich das Ding, das sich in seiner Temperatur verändert, bewegen muss, so dass es also, um von der grössten Wärme zur grössten Kälte zu gelangen, alle Wärmegrade in absteigender und darauf alle Kältegrade in aufsteigender Linie regelrecht zu durchlaufen hat — erscheint die Gefühlsskala nur als eine zufällige, dem Masse der Gradzunahme angepasste Zusammenstellung der gradverschiedenen Lust und der gradverschiedenen Unlust, ohne dass diese Reihenfolge des Zuständlichen, die in der Gefühlsskala dargestellt ist, für das sich in seiner zuständlichen Bestimmtheit verändernde Bewusstsein den gesetzmässigen Weg bedeutete. So ist denn auch in Wahrheit nur der Temperaturskala zu Gefallen die Zusammenstellung des gesamten Zuständlichen in jener Gefühlsskala so ausgefallen, dass an die geringste Lust die geringste Unlust, wie in der Temperaturskala an die geringste Wärme die geringste Kälte, sich reiht; stände doch nichts im Wege, in einem der Gradordnung Rechnung tragenden Schema die höchste Unlust an die geringste Lust zu reihen und von jener bis zur niedrigsten Unlust abzusteigen, oder auch mit der geringsten Lust auf der Skala zu beginnen und an die höchste Lust die höchste Unlust anzuschliessen.

Denn im Seelenleben steht es mit dem Zuständlichen nicht so, wie im Dinggeschehen mit der Temperatur, dass die Seele von der höchsten Lust zur höchsten Unlust nur dann gelangen könne, wenn sie vorher alle Lustgrade bis zum geringsten und dann alle Unlustgrade vom geringsten bis zum höchsten durchlaufe. Die Seele kann ja auch von der höchsten Lust unmittelbar zur höchsten Unlust wechseln, wie von der höchsten Lust zu einer geringeren Lust oder zu einer geringeren Unlust u. s. f. Darum eben ist in Wahrheit die dem in seiner Temperatur sich verändernden Dinge abgeborgte Skala seiner gesetzmässigen Veränderung hier ein wertloses Schema für die in ihrer zuständlichen Bestimmtheit sich verändernde Seele, das überdies noch die irrige Meinung erwecken kann, die Seele müsse in ihrem zuständlichen Leben die in jener Gefühlsskala gegebene Reihenfolge von zuständlichen Besonderheiten unverbrüchlich innehalten.

Die „Gefühlsskala" hat aber noch eine andere Irrung im Gefolge gehabt, nämlich die Behauptung eines „Nullpunktes oder Indifferenzpunktes", der sich in unserem zuständlichen Bewusstsein zwischen Lust und Unlust lege und durch den hindurch die Seele nur von der Lust zur Unlust und umgekehrt gelangen könne. Wir finden in den Tatsachen des Seelenlebens keinen Anlass, einen „Nullpunkt" oder, wie es auch heisst, „eine vorübergehende Gemütslage, die weder Lust noch Unlust zeigt", zu behaupten, und sehen vor allem nicht ein, dass „die allgemeine Natur der Gefühle eine allgemeine Indifferenzzone fordert." (Wundt). Denn das „Gefühl", mag es Lust mag es Unlust sein, ist Besonderheit der zuständigen Bewusstseinsbestimmtheit; daher macht es für uns keine grössere Schwierigkeit, zu verstehen, dass die Seele unmittelbar Lust mit Unlust, als dass sie unmittelbar geringe Lust mit grösserer Lust und umgekehrt wechselt. In beiden Fällen liegt gleicherweise ein Besonderheitswechsel im zuständlichen Bewusstsein vor, hier von geringer Lust zu grösserer Lust, dort von Lust zu Unlust; wenn also der Wechsel von Lust zu Unlust eine vermittelnde „Indifferenzzone" fordert, so müsste sie nicht minder für den Wechsel von geringer Lust zu grösserer und umgekehrt verlangt werden. Die Verschiedenheit in der Veränderung der Seele aber, wenn es sich das eine Mal um den

Wechsel von geringer Lust zu grösserer, das andere Mal von Lust zu Unlust handelt, hat etwa ein Gegenstück in der Verschiedenheit des von uns früher herangezogenen Wechsels von Besonderheiten am Dinge, das eine Mal von grösserer Bewegung zu geringerer Bewegung, das andere Mal von Bewegung zu Ruhe. Ebenso wenig aber, wie hier beim Wechsel von Bewegung zur Ruhe der Gedanke an eine „Indifferenzzone" aufkommen wird, liegt in den Tatsachen des Gefühlslebens der Anlass, eine „indifferente Gemütslage, die weder Lust noch Unlust zeigt", gleichsam als überleitende Brücke zwischen Lust und Unlust behaupten zu müssen.

Überdies verwerfen wir auch aufs Entschiedenste Redewendungen, wie die, „dass Lust und Unlust in einander übergehen". Man hat zu der Fabel vom Nullpunkt oder Indifferenzpunkt wohl gegriffen, um sich der Erkenntnis, Lust und Unlust seien völlig verschiedenes Zuständliches, dadurch noch mehr zu versichern, dass man ein drittes zwischen sie schob, das sie auseinanderhielte. Dessen aber bedarf es durchaus nicht, da sich Lust und Unlust als solche in ihrer Besonderheit schon scharf genug kennzeichnen und voneinander abheben. Es ist aber schon deshalb am Platze, Redewendungen, wie die vom Übergehen der „Lust in die Unlust", zu vermeiden, da sie ganz abgesehen davon, dass in ihnen Lust und Unlust als Veränderliches, also als Einzelwesen behandelt werden, die begriffliche völlige Verschiedenheit der beiden Arten unseres Zuständlichen uns zu verwischen geeignet sind.

Was aber die Fabel vom Nullpunkt betrifft, so kann sich Wundt, um sie zu rechtfertigen, nicht einmal auf die Zeichnungsvorlage für seine „Gefühlsskala" berufen, denn auf der Temperaturskala bedeutet der sogenannte Nullpunkt doch nicht eine „Indifferenzzone" zwischen Wärme und Kälte, die von dem Dinge jedesmal zu passieren wäre, wenn es aus der Wärme in die Kälte und umgekehrt aus der Kälte in die Wärme kommen soll und in der demnach das Ding selber weder Wärme- noch Kältegrad besässe.

Das „Gefühlsleben" d. i. der Wechsel, den die Seele in ihrem Zuständlichen erfährt, bietet, wie die Temperaturveränderung des Dinges nur Wärme und Kälte, so nur Lust und Unlust, ein drittes Zuständliches oder ein reiner Mangel von

Lust und Unlust in irgend einem Seelenaugenblick ist nicht zu finden. Und dieses unser „Gefühlsleben“ läuft auch, wie die Erfahrung täglich Jeden lehren kann, durchaus nicht immer derartig ab, dass auf eine höchste Lust zunächst eine nur wenig geringere Lust u. s. f. folgte, sondern im buntesten Spiel reiht sich Unlust an Lust und Lust an Unlust, sowie Lust an Lust und Unlust an Unlust.

§ 34.

Die Einfachheit des Zuständlichen.

Von Zuständlichem der Seele findet sich in jedem Augenblicke unseres Bewusstseins nur eines, entweder eine besondere Lust oder eine besondere Unlust; niemals hat das zuständliche Bewusstsein mehrere Lust oder mehrere Unlust zugleich, niemals auch Lust und Unlust zugleich aufzuweisen. Das Wort von dem zusammengesetzten und von dem gemischten „Gefühl“ (jenes angeblich aus gleichartigem, dieses aus ungleichartigem Zuständlichen bestehend) findet in den Tatsachen unseres Seelenlebens keinen Rückhalt, denn jeder einzelne Seelenaugenblick weist nur ein einzelnes und zwar ein einfaches Zuständliches auf.

Die Meinung ist weit verbreitet, dass wir in einem und demselben Augenblicke verschiedenes Zuständliches oder, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, verschiedene „Gefühle“ (= Zuständliches) haben können; und so sind wir auch daran gewöhnt, von einem Widerstreit der „Gefühle“, von einander entgegenstehenden und sich bekämpfenden „Gefühlen“ in der Seele zu reden!

Widerstreit und Kampf aber setzt das Zugleichsein der Streitenden voraus. Nur für den Fall, dass mit „Widerstreit und Kampf“ einzig die Tatsache bezeichnet sein sollte, dass ein Zuständliches ein anderes „verdränge“, will sagen, ablöse und

mit ihm als Besonderheit zuständlicher Bewusstseinsbestimmtheit wechsele, fiele jene Voraussetzung weg. Aber so ist es keineswegs gemeint, wenn von widerstreitenden „Gefühlen“ in der Seele gehandelt wird, sondern gerade das Zugleichsein von verschiedenem Zuständlichen in der Seele bildet dabei die selbstverständliche Unterlage.

Die Behauptung der mit einander im Kampf liegenden „Gefühle“ muss die Psychologie aber auch, abgesehen von dieser irrigen Unterlage, schon aus allgemeinen Gründen abweisen. Gesetzt nämlich auch, der gemeinte Seelenaugenblick wiese mehrere besondere „Gefühle“ auf, so wäre ein Kampf unter ihnen in der Seele doch eine Unmöglichkeit. Wir müssen uns eben immer auch dessen erinnern, dass Lust und Unlust, diese „Gefühle“ nach alter Benennung, die Besonderheiten zuständlicher Bewusstseinsbestimmtheit der Seele bedeuten, ebenso, wie Empfindung oder Wahrnehmung oder Vorstellung, eine Besonderheit der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit der Seele ist.

Die Worte „Fühlen“ und „Gefühl haben“ sind völlig gleichdeutig, ebenso, wie „Empfinden“ und „Empfindung haben“, „Wahrnehmen“ und „Wahrnehmung haben“, „Vorstellen“ und „Vorstellung haben“, „Denken und Gedanken haben“ für die Psychologie bis auf das letzte Tüttelchen ein und dasselbe bedeuten. „Fühlen“ aber und Empfinden und Wahrnehmen und Vorstellen und Denken sind Bewusstseinsbestimmtheiten; die verschiedenen „Gefühle“, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken bezeichnen demnach die verschiedenen Besonderheiten jener Bestimmtheiten, und dass sie nur dies seien, darf der Psychologe niemals unbeachtet lassen.

Diese Mahnung ist heute um so eindringlicher zu erheben, als die subjektlose Psychologie gerade sich auf einen Standpunkt zu stellen genötigt sieht, von dem aus die „Gefühle“, wie auch die Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. f., gar nicht mehr als Besonderheiten seelischer Bestimmtheiten zu begreifen sind. Sie kennt ja keine Seele als besonderes nichtanschauliches Einzelwesen; sie kennt daher auch nicht Fühlen, Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen als Bestimmtheiten eines seelischen Einzelwesens, sondern nur „Gefühle“, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen. Diese tatsächlichen Besonderheiten von

Bewusstseinsbestimmtheiten unserer Seele gelten ihr aber nunmehr — eine andere Auffassung ist auch für sie gar nicht mehr möglich — für seelische Einzelwesen selbst. So bietet sich also dieser Anblick des Seelengemäldes: die Seele ist von der subjektlosen Psychologie vertrieben und an deren Stelle findet sich eine Unzahl von Seelchen, die sogenannten Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle u. s. f. Kein Wunder, dass wir nun hören, wie die einzelne Empfindung abnehmen und zunehmen könne, die Vorstellung sinken und steigen, das Gefühl stärker und schwächer werden könne, und wie Empfindungen sich verbinden und trennen, Vorstellungen verschmelzen und sich verdrängen, Gefühle entweder zu einem „Gesamtgefühl" sich vereinen oder auch gegeneinander streiten können. An Einzelwesen sind diese Veränderungen ja alle verständlich und möglich, und so zieht denn die subjektlose Psychologie in dichtendem Eifer mit ihren Seelchen den Sagenkreis dichter und dichter um das Seelenleben, das ihr eben eine Welt von Empfindungen, Vorstellungen, „Gefühlen" u. s. f. als Einzelwesen, die im Wirkungszusammenhang zueinander stehen, bedeutet. Prüfen wir jedoch die Tatsachen des Seelenlebens, so zeigen sie uns zwar Empfindungen, „Gefühle" u. s. f., diese aber nicht als Seelchen oder nichtanschauliche Einzelwesen, sondern eben als Besonderheiten der Bewusstseinsbestimmtheiten unserer Seele, des nichtanschaulichen Einzelwesens. Sind sie aber dieses, so können sie selbstverständlich keine Veränderung erfahren, sondern nur sein, wie sie gerade sind, oder nicht sein; die seelische Besonderheit einer Bestimmtheit kann ja nicht selber als ein seelisches Einzelwesen begriffen werden, da sie eben Allgemeines und Unveränderliches ist.

Man halte es nicht für leere Spitzfindigkeit, wenn hier so sehr darauf gedrungen wird, sich stets sicher vorzuhalten, als was Empfindung, „Gefühl", Vorstellung u. s. f. allein klar zu begreifen sind, dass sie nicht Einzelwesen selbst, sondern Bestimmtheitsbesonderheiten des Einzelwesens „Seele" bedeuten. Wir werden es zwar nicht hindern können, dass auch fernerhin, wie vom Zu- und Abnehmen der Bewegung, obwohl „Bewegung" nur eine Bestimmtheit des anschaulichen Einzelwesens „Ding" und nicht selber ein Einzelwesen oder Veränderliches ist, so auch vom Zu- und Abnehmen der Empfindung und des „Gefühls"

geredet wird — wir wollen diese Rede auch weiter gar nicht hindern, wenn man sich nur stets dessen bewusst bleibt, dass, wie bei der Ab- und Zunahme der Bewegung in Wahrheit das sich bewegende Ding allein es ist, das sich verändert und in der Bewegung ab- und zunimmt, so auch bei der „Ab- und Zunahme der Empfindung und des Gefühls“ in Wahrheit die Seele sich in ihrem Empfinden und „Fühlen“ verändert, und dass Empfindung und „Gefühl“, wie auch Bewegung, selber Unveränderliches sind, die also Zu- und Abnahme d. i. Veränderung gar nicht erfahren können.

Unter keinen Umständen aber vermögen wir es zu billigen, wenn fernerhin auch noch von Verknüpfung und Trennung, Verschmelzung und Verdichtung, Bekämpfung und Verdrängung bei den Empfindungen, „Gefühlen“ und Vorstellungen die Rede geht. Denn als Besonderheiten der Bestimmtheit eines und desselben Bewusstseinsaugenblicks vermögen sie selbstverständlich nicht aufeinander zu wirken; wie wir es ja auch schon von den Bestimmtheiten der Augenblickeinheit eines Einzelwesens ganz allgemein nachgewiesen haben, dass eine Bestimmtheit eines einfachen Einzelwesens niemals die wirkende Bedingung einer Veränderung dieses Einzelwesens sein könne. Da nun aber die Seele ein einfaches Einzelwesen ist, so erscheint es ganz unmöglich, dass eine Empfindung, ein „Gefühl“ oder eine andere Bestimmtheitsbesonderheit der Seele etwas in der Seele wirke oder auch, wie jene subjektlose Psychologie dichtet, mit einer anderen Bestimmtheitsbesonderheit verschmelze oder sie bekämpfe und verdränge. Die bekannte Rede von Verschmelzen und Kämpfen dieser Bestimmtheitsbesonderheiten können wir daher nicht etwa auch als einen verkürzten Ausdruck für eine Tatsache des Seelenlebens ausgeben, wie den vom Ab- und Zunehmen der Empfindung und des „Gefühls“, weil die Veränderungen der Seele, die mit dem Verschmelzen und Kämpfen gemeint sind, ihre wirkende Bedingung doch eben anderswo, nämlich im Leibe und nicht in der Seele haben.

Wir werden also den vielgenannten Kampf und Widerstreit der „Gefühle“ in der Seele schon infolge der Überlegung ins Land der Sage verweisen müssen, dass die „Gefühle“ Bestimmtheitsbesonderheiten des Bewusstseins bedeuten und somit, selbst

wenn eine Mehrzahl von besonderem Zuständlichen in der seelischen Augenblickeinheit sich finden könnte, dennoch das eine „Gefühl“ nicht auf das andere, eine Bestimmtheitsbesonderheit nicht auf die andere zu „wirken“ vermöchte.

Der „Kampf und Widerstreit“ würde aber auch, selbst wenn das Unmögliche möglich wäre, dass Bestimmtheitsbesonderheiten in der Augenblickseinheit eines einfachen Einzelwesens aufeinander wirkten, dennoch für die „Gefühle“ eine Dichtung bleiben, weil tatsächlich ein Zugleichsein von mehreren „Gefühlen“ oder Zuständlichen in unserem Seelenleben sich doch niemals antreffen lässt.

Darin eben unterscheidet sich das zuständliche Bewusstsein vom gegenständlichen, dass dieses eine Mehrzahl von Bestimmtheitsbesonderheiten d. i. mannigfaches Gegenständliches zugleich haben kann, während der einzelne Bewusstseinsaugenblick immer nur ein einzelnes Zuständliches bietet, das sich auch nicht etwa in mehreres Zuständliches zerlegen lässt, sondern in der Tat einfaches Zuständliches ist.

Die Lehre von der Einfachheit des Zuständlichen, des „Gefühls“ eines jeden Seelenaugenblickes, die das Zugleichsein mehrerer „Gefühle“, sei es als gesonderter, sei es als sogenannter „Teilgefühle eines Gesamtgefühles“, schlechtweg verneint und eine Fabel nennt, wird denen, die an die Rede von dem „Kampf der Gefühle in meinem Busen“, von den „zugleich auf mich einstürmenden Gefühlen“ u. ä. gewöhnt sind und an ihnen sich bisher haben genügen lassen, höchst fragwürdig erscheinen. Aber ich bin dessen sicher, dass eine ruhige Prüfung eigenen Seelenlebens Jeden zu unserer Lehre bekehren wird. Zunächst wenigstens insoweit, dass er einräumt, auch in seinem Seelenleben habe sich ihm kein Augenblick geboten, der zweierlei Lust oder zweierlei Unlust aufzuweisen gehabt hätte, vielmehr habe sich, wann immer das zuständliche Bewusstsein Lustbesonderheit oder Unlustbesonderheit hatte, dieses Zuständliche des Seelenaugenblickes immer nur als eine einzelne Lust oder eine einzelne Unlust gezeigt.

Wird aber dies nur erst zugestanden, so ist auch das zweite Zugeständnis nicht zu vermeiden, dass wenigstens in allen den Fällen, in denen zugestandenermassen des Bewusstseins Augen-

blickeinheit nur Lust oder Unlustbesonderheit bietet, dieses Zuständliche oder „Gefühl“ der Seele nicht nur eines, sondern auch einfaches, also nicht ein etwa aus mehreren „Lüsten“ oder „Unlüsten“ als sogenannten „Teilgefühlen“ bestehendes „Gesamtgefühl“ sei. Denn ob in dem Seelenaugenblick mehrere „Gefühle“ oder nur ein „Gefühl“ bestehe, kann und muss das Bewusstsein, dessen Augenblicksbesonderheit das fragliche Zuständliche ist, ganz allein bestimmen und entscheiden. Wenn also auch bei genauester Prüfung in diesem Augenblicke das Lust- oder das Unlustgefühl nur als eines sich bietet, so ist es auch nur als ein einfaches zu begreifen, da man sich doch nicht gut auf „unbewusstes“ Zuständliches zurückziehen kann; von „unbewussten Gefühlen“ hat ja auch bisher noch kein Philosoph zu erzählen gewagt. Eine Probe aber, die wir anstellen, ob wir uns eine Lust, die aus Lüsten, und eine Unlust, die aus Unlüsten zusammengesetzt sei, verschaffen oder eine solche aus Lüsten zusammengesetzte Lust und aus Unlüsten zusammengesetzte Unlust eines Bewusstseinsaugenblicks auch nur vorstellen können — diese Probe wird in ihrer Erfolglosigkeit die Lehre von der Einfachheit des Zuständlichen für den einzelnen Seelenaugenblick in dieser Hinsicht rund und glatt bestätigen.

Wenn man aber auch soweit unserer Lehre nicht lange Widerstand leistet und die hergebrachte Meinung von mehreren „Lüsten“ oder „Unlüsten“, die in einem und demselben Augenblicke unserer Seele eigen seien, also die Behauptung eines „zusammengesetzten Lust- oder Unlustgefühls“, des sogen. „Gesamtgefühls“ fahren lässt, so wird man dabei noch beharren wollen, dass die Besonderheit unserer zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit in manchen Augenblicken doch wiederum nicht einfaches, sondern „gemischtes“ d. i. aus Lust- und Unlust bestehendes „Gefühl“ sei.

Greift man bei dem sogenannten „zusammengesetzten“ d. i. aus gleichartigem Zuständlichen angeblich bestehenden Lust- oder Unlustgefühl zu der „Verschmelzung“, um sich durch diese Erläuterung die Tatsache, dass doch in Wahrheit nur ein „Gefühl“, nur eine Lust oder Unlust in dem Bewusstseinsaugenblick sich zeige, zurechtzulegen, so wird bei dem angeblich aus Lust- und Unlust bestehenden Zuständlichen des Augenblicks die „Mischung“ zur Hilfe gerufen. Nun wissen wir aber, dass

weder „Verschmelzung“ noch „Mischung“ im eigentlichen Sinne bei den Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele angebracht sind, da diese ja nicht Einzelwesen sind.

Jene Worte „Verschmelzung“ und „Mischung“ finden sich leider bei unserer heutigen psychologischen Forschung in festem Gebrauch, ja die subjektlose Psychologie sieht sich, wie wir gezeigt haben, geradezu auf sie hingewiesen. Aber trotz all der anmutigen Schilderungen von Verschmelzung und Mischung der Empfindungen, Vorstellungen und „Gefühle“, die uns geboten werden, sehen wir in ihnen doch nur Bilder vor uns, die wir nur mit grosser Vorsicht für die Erkenntnis des Seelenlebens verwerten können, vor Allem nur mit dem Vorbehalte, dass sie Bilder seien, deren Berechtigung und Bedeutung für die psychologische Erkenntnis an den Tatsachen des Seelenlebens selbst ihr Mass und Ziel findet. Da sie nun für die Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele gelten sollen, die doch nicht besondere Seelchen in der Seele sind, so werden wir die Bilder nur für diejenigen Besonderheiten zulassen können, die einem einzelnen Seelenaugenblick in Mehrzahl zugehören können, und zu diesen gehören zweifellos die gegenständlichen Besonderheiten der Seele. Ob wir aber auch die zuständlichen Besonderheiten dazu rechnen dürfen, ist eine Frage, die wir, sofern es sich um eine Mehrzahl von Lust oder eine Mehrzahl von Unlust in einem Seelenaugenblick handelt, an der Hand der Tatsachen unseres Seelenlebens schon haben verneinen müssen. Es steht bis jetzt für uns noch dahin, ob es Seelenaugenblicke gebe, die eine Lust und eine Unlust zugleich als ihr Zuständliches aufweisen. Bejaht man die Frage und spricht man demnach von einem „gemischten“ Zuständlichen dieses Augenblickes, so kann auch dann das Bild von der „Mischung“ dieser beiden „Gefühle“ immerhin nur einen Sinn bekommen, wenn wir uns daran halten, dass Lust und Unlust nicht Einzelwesen in der Seele, sondern Besonderheiten der zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit bedeuten. Lässt man aber dies aus dem Auge, fasst man vielmehr die „Gefühle“ als Seelchen in der Seele auf, so kommt, wie wir hören, noch ein anderer Sinn der „Mischung“ von Lust und Unlust in Frage, nämlich der einer „chemischen“ Mischung, was soviel sagen soll, dass aus der Lust und Unlust ein drittes „Gefühl“ entstanden sei,

das sich selber in Wirklichkeit nur als ein Gefühl in der Seele darbiete.

Ein drittes besonderes Zuständliches ausser der Lust und der Unlust aber weist unser Seelenleben nicht auf, so dass wir von der „chemischen Mischung“ aus Lust und Unlust, die ja ein besonderes Drittes bieten müsste, abzusehen haben. Somit würde unter „Mischung“ von Lust und Unlust oder unter „gemischtem Gefühl“ doch nur dies zu verstehen sein, dass in einem und demselben Augenblick als dessen zuständliche Bestimmtheitsbesonderheit sowohl eine besondere Lust als auch eine besondere Unlust gegeben sei, dass in ihm mithin die Seele Lust und Unlust zugleich habe.

Indes auch über dieses angebliche Zugleichsein von Lust und Unlust als Bestimmtheitsbesonderheit ein und desselben Bewusstseinsaugenblickes weiss unsere Seele nichts zu melden. Mag auch noch so oft das Wort vom „Tropfen Wermut, der in den Becher der Freude fällt“ und von dem „Schmerz, der die Freude dämpft“, gebraucht werden, die Tatsache, die zu diesem Worte Veranlassung gegeben hat, kann trotz alledem nicht die sein, dass die Seele Schmerz und Freude, Lust und Unlust zugleich gehabt habe. Es hat noch keinen Menschen gegeben, der, wie man z. B. wohl den „Humor“ zu kennzeichnen pflegt, „mit dem einen Auge lachte und zugleich mit dem anderen Auge weinte“. Was für eine Tatsache aber jenen Reden zu Grunde liege, können wir erst, wenn wir von den besonderen Bedingungen des Zuständlichen handeln, darlegen; hier genügt es, zu betonen, dass sie nicht dahin verstanden werden dürfen, als ob Lust und Unlust in solchen Fällen dem Bewusstsein zu gleicher Zeit eigen seien.

Lehrt uns nun die Erfahrung des eigenen Seelenlebens nichts anderes, als dass die Seele in jedem einzelnen Augenblick nur ein und zwar ein einfaches Zuständliches, und zwar entweder eine besondere Lust oder eine besondere Unlust habe, so mag die Frage wohl noch aufkommen, wie es denn dabei möglich sei, dass wir von einer Mehrzahl des Zuständlichen, dass wir von Lust und Unlust, sowie von verschiedener Lust und verschiedener Unlust überhaupt etwas wissen, wenn wir doch immer nur ein einfaches „Gefühl“ zur Zeit als Besonderheit unserer zuständlichen Be-

wusstseinsbestimmtheit haben sollen. Dieses Wissen von einer Mehrzahl des „Gefühls“ unserer Seele wäre in der Tat nicht möglich, wenn es der Seele nicht gegeben wäre, früher gehabtes Zuständliches in der Vorstellung, also gegenständlich wiederzuhaben, und es auf die Weise ihr nicht ermöglicht würde, in einem und demselben Augenblick ein „Gefühl“ und eine Gefühlsvorstellung zugleich zu haben. Womit denn das Wissen einer Mehrzahl von Zuständlichen schon in seiner Möglichkeit klar gelegt erscheint (s. § 36).

§ 35.

Die Bedingung des Zuständlichen.

Die Seele ist niemals zuständliches Bewusstsein allein, sie ist aber doch immer auch zuständliches Bewusstsein.

Das Zuständliche der Seele kann nicht durch ihr Gegenständliches gewirkt sein. Die Einfachheit des seelischen Einzelwesens lässt es nicht zu, dass Gegenständliches d. i. Besonderheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit die wirkende Bedingung irgend einer Veränderung dieses selben Bewusstseins und daher auch in Besonderem die wirkende Bedingung einer zuständlichen Bestimmtheitsbesonderheit der Seele sei. Vielmehr wird alles Zuständliche, wie ja auch alles Gegenständliche unserer Bewusstseinsbestimmtheit, seine wirkende Bedingung in einem Gehirnzustand haben müssen.

Die Tatsache, dass die Seele jederzeit Gegenständliches und Zuständliches zugleich in der Augenblickeinheit aufweist, führt zu der Erkenntnis, dass derselbe Gehirnzustand, der in der Seele als gegenständlichem Bewusstsein das besondere Gegenständliche wirkt, zugleich auch in der Seele als zuständlichem Bewusstsein das mit dem besonderen Gegenständlichen zugleich gegebene besondere Zuständliche desselben Augenblicks wirkt.

Aus derselben Tatsache hat sich auch jene Meinung geboren, dass das Gegenständliche des Bewusstseins die wirkende

Bedingung des mit ihm zusammen gegebenen Zuständlichen der Seele oder, dass das Gegenständliche das Zuständliche in der Seele, wie es heisst, „hervorrufe". Ist auch diese Meinung selber eine irrige, so können wir doch, weil ein und derselbe Gehirnzustand das Gegenständliche und das Zuständliche des Seelenaugenblickes wirkt und demnach mit dem besonderen Zuständlichen stets ein besonderes Gegenständliches verknüpft sich zeigt, als Erklärungsersatz für den wirkenden Gehirnzustand, der die eigentliche wirkende Bedingung ist, aber in seiner Besonderheit bekanntlich der Forschung nicht zugänglich ist, seine gegenständliche Wirkung im Bewusstsein immerhin heranziehen und in diesem Sinne nun davon reden, dass das besondere Zuständliche des Seelenaugenblicks von dem Gegenständlichen dieses Augenblickes „bedingt" sei.

Das eine und einfache Zuständliche des Seelenaugenblicks ist nun in jedem einzelnen Fall von der Gesamtheit des Gegenständlichen dieses Augenblickes bedingt; jedem einzelnen besonderen Gegenständlichen des Augenblicks kommt mithin ein bestimmter Zuständlichkeitswert zu d. h. jedes besondere aus der Gesamtheit des Gegenständlichen des Bewusstseinsaugenblickes hat einen bestimmten Anteil an der besonderen Bedingung für das mit ihm zugleich gegebene Zuständliche, die eben von der Gesamtheit des zugleich gegebenen Gegenständlichen der Seele gebildet wird. Der Zuständlichkeitswert des einzelnen Gegenständlichen ist, was seine Grösse betrifft, von dem Zuständlichkeitswerte des übrigen zugleich gegebenen Gegenständlichen, sowie von seiner Aufmerksamkeitsstellung mit abhängig; es gibt daher für das einzelne Gegenständliche keinen bleibenden Zuständlichkeitswert.

„Zuständlichkeitswert" bedeutet keineswegs dasselbe, wie der „Gefühlston" von Gegenständlichem, unter dem die subjektlose Psychologie ein an das einzelne Gegenständliche „gebundenes" Zuständliches, ein „Elementargefühl", verstanden wissen

will. Die Tatsachen des Seelenlebens wissen nichts von solchem „Gefühlston“ zu berichten, und das sogenannte „Elementargefühl“ ist ebenso, wie die „Elementarempfindung“, ein Wort, das in der Tat von uns Undenkbares zu denken fordert.

In der Streitfrage, ob die Seele Augenblicke aufzuweisen habe, in denen sie nur zuständliches Bewusstsein ist, also nur Lust oder Unlust hat, müssen wir uns, den Tatsachen unserer Erfahrung gemäss, auf die Seite derer stellen, die eine nur „fühlende“ Seele in keinem Augenblicke feststellen und fassen können. Auch im „tollsten Schmerze“ und in „seligster Lust“ ist die Seele nicht nur zuständliches, sondern auch gegenständliches Bewusstsein, hat sie nicht nur Lust oder Unlust, sondern auch Wahrnehmung—Vorstellung. Wenn man, wie die Rede geht, „ganz in Gefühl aufgeht“ oder „ganz Gefühl ist“, so wird man sich bei genauer Prüfung doch nicht nur als „fühlende“, sondern auch als wahrnehmende und vorstellende Seele finden. Man darf sich nur nicht dadurch irre machen lassen, dass vor einer starkgradigen Lust oder Unlust das zugleich gegebene Gegenständliche im Bewusstsein zurücksteht und nicht „bemerkt“ wird. Ich meine auch, es würde Niemand aus seinem Seelenleben eine Erfahrung anführen können, die unsere Behauptung, dass die Seele in keinem Augenblicke einzig und allein zuständliches Bewusstsein sei, Lügen strafte. Wann immer die Seele „Gefühl“ d. i. Zuständliches aufzuweisen hat, ist sie stets auch gegenständliches Bewusstsein. Wer etwa noch Bedenken trägt, diesem Satz zuzustimmen, legt sicher in das Wort „Gefühl“ mehr hinein als nur die Besonderheit zuständlicher Bewusstseinsbestimmtheit: hierauf werden wir später kommen. Tatsächlich aber erscheint uns Allen das Zuständliche so unlöslich mit Gegenständlichem verknüpft, dass es uns unmöglich ist, überhaupt einen Seelenaugenblick zu denken, der ausser Zuständlichem nicht auch Gegenständliches böte.

Wir behaupten aber nicht nur dieses, sondern dazu noch, dass kein Bewusstseinsaugenblick bestehe, der ausser Gegenständlichem nicht auch Zuständliches zeige, in dem mithin die Seele nicht auch zuständliches Bewusstsein sei. Es gibt also

auch keinen Seelenaugenblick ohne „Gefühl“ d. i. ohne Zuständliches, ohne Lust oder Unlust.

Wenn man vom Zuständlichen als einem „Gefühl“ redet, so hat man, um in dieser Sache genau zu sehen, nicht zu vergessen, diesen Sinn des Wortes „Gefühl“ = „zuständliche Bestimmtheitsbesonderheit der Seele“ sich klar vorzuhalten. Wir bemerkten schon früher, dass der Sprachgebrauch nicht sonderlich mit dem Worte „Gefühl“ umgehe und vor Allem „Gefühl“ und „Empfindung“ durcheinander werfe. So hören wir, wenn von „Gegenständlichem“ und zwar „Empfindung“ gehandelt wird, wohl die Worte „Organgefühl“, „Gemeingefühl“, „Innervationsgefühl“, „den Gegenstand fühlen“ und andererseits z. B. von „Lustempfindung“ reden, obwohl das Zuständliche der Seele offensichtlich gemeint ist.

Wir müssen nur immer, wie sonst, so auch in dieser Frage, ob irgend ein Seelenaugenblick ohne Zuständliches mit Grund behauptet werden könne, auf das einem Jeden unmittelbar gegebene Seelenleben als den entscheidenden Gerichtshof hinweisen, der uns Recht geben wird, dass die Seele sich stets auch als zuständliches Bewusstsein erweise. Sogenannte zuständlich indifferente Augenblicke gibt es für die Seele nicht, in denen sie nämlich nichts Zuständliches, weder Lust noch Unlust, hätte, stets zeigt sie Lust oder Unlust; mag auch in vielen Fällen die Lust oder die Unlust eine sehr geringe, „kaum bemerkbare“ sein, dem prüfenden Blick wird sie sich doch deutlich als Zuständliches offenbaren. Dem widerspricht auch nicht die Erfahrung, dass es in manchem Falle tatsächlich sehr schwer hält, mit Sicherheit festzustellen, welcher Art das augenblickliche Zuständliche sei, ob Lust oder Unlust, aber wir wissen doch ganz sicher, dass Zuständliches da sei und wissen nun ebenfalls, dass es dann entweder Lust oder Unlust sein müsse. Und wir werden uns nicht verleiten lassen, angesichts solcher auf die Art ihres Zuständlichen schwer festzulegenden Seelenaugenblicke etwa gar zu der Behauptung eines dritten Zuständlichen, das nicht Fisch und nicht Fleisch, will sagen nicht Lust und nicht Unlust sei, die Zuflucht zu nehmen, also nun neben Lust und Unlust noch ein „indifferentes Gefühl“ zu setzen, wie es wohl geschehen ist; denn auf dieses angebliche dritte Zuständliche unseres Bewusstseins wissen wir uns angesichts solcher in

ihrem Zuständlichen schwer festzustellenden Seelenaugenblicke erst recht keinen fasslichen Reim zu machen.

Es ist in Wirklichkeit kein Seelenaugenblick nachweisbar, der nicht Zuständliches und das heisst für uns, der nicht entweder Lust oder Unlust als Besonderheit seiner zuständlichen Bestimmtheit zeigte. Wenn wir davon reden hören, dass Jemand „ganz in den Anblick eines Dinges versunken" oder dass er „ganz Ohr" gewesen sei, so soll dies doch nicht dahin verstanden sein, dass er nur gegenständliches Bewusstsein und im Besonderen ohne alles „Gefühl" d. i. ohne alle zuständliche Bestimmtheit gewesen sei.

Es ist bemerkenswert, dass sowohl diejenigen, die Zuständliches ohne Gegenständliches als dem Bewusstsein in besonderen Augenblicken eigen behaupten, als auch diejenigen, die Gegenständliches ohne Zuständliches in der Seele für möglich halten, (wobei sich diese darauf berufen, dass ein mit einer besonderen Empfindung „verknüpftes" Zuständliches angeblich erst auf diese Empfindung gefolgt, die Empfindung also zunächst ohne das „Gefühl" aufgetreten sei) — es ist interessant, dass beide Parteien sich zur Bekräftigung ihrer Meinung auf dasselbe Beispiel, den plötzlich auftretenden „Schmerz" berufen. Die Einen behaupten auf Grund ihrer „Erfahrung", dass zunächst nur „Gefühl", nur Unlust, da sei, die Anderen auf Grund ihrer „Erfahrung", dass zunächst nur „Empfindung" auftrete: Beide aber haben ihre Erfahrung unrichtig abgelesen.

Wenn wir von einem bestimmten Schmerze reden, so verstehen wir darunter stets ein Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem; dieser „Schmerz" besteht uns immer aus „Schmerzgefühl" und „Schmerzempfindung". Die nun, denen der „plötzliche, heftige" Schmerz zunächst allein Schmerzgefühl d. i. starkes Unlustgefühl zu sein scheint, haben eben über der Stärke des Zuständlichen das Gegenständliche, die Schmerzempfindung, etwa ein „Bohren" oder „Stechen" oder „Reissen", nicht bemerkt und sich damit in die Meinung hineingeredet, sie hätten überhaupt nichts wahrgenommen, sondern nur den Schmerz „gefühlt".

Weniger verständlich wird es uns erscheinen, dass Andere umgekehrt das Schmerzgefühl zunächst fehlen und vorerst allein

die Empfindung auftreten lassen, der dann das Schmerzgefühl erst folgen soll. Sie gehen augenscheinlich an die Sache schon mit dem Vorurteil, das sie nur bestätigt sehen möchten, heran, das „Gefühl" oder Zuständliche folge immer erst dem Gegenständlichen im Bewusstsein.

Dies geht mir wenigstens aus den Beispielen hervor, die von Jenen herangezogen werden und die zeigen, dass man zu dem fraglichen Schmerzgefühl das betreffende Gegenständliche eben nur in dem diesem Schmerzgefühl Vorausgehenden suchte. So wird uns das Beispiel vorgeführt, dass die durch einen Schlag auf das Hühnerauge bewirkte „Empfindung" zunächst allein auftrete und ihr das „Schmerzgefühl" erst folge. Aber sehen wir doch nur zu, so ergibt sich, wie weit gefehlt es sei, die „Empfindung des Schlages" für die in dem „Hühneraugenschmerze" als sein gegenständliches Stück neben dem zuständlichen Stücke, dem „Schmerzgefühl", gegebene „Schmerzempfindung" zu halten! Was als besondere „Empfindung" mit dem Schmerzgefühl zusammen jenen besonderen „Schmerz" ausmacht, ist nicht die „Schlagempfindung", sondern vielmehr ein „Stechen", und dieses geht nicht dem Schmerzgefühl voraus, sondern folgt zugleich mit dem Schmerzgefühl auf die „Empfindung des Schlages".

Wir werden nun auch gar nicht bestreiten, „dass 1—2 Sekunden zwischen der Tastempfindung (des Schlages) und dem Schmerzgefühl, wenn man sich ein Hühnerauge mit einem Stocke schlägt, verlaufen". Aber diese Tastempfindung ist eben ein anderes Gegenständliches der Seele, als die ihr folgende, in dem „Hühneraugen-Schmerz" mit dem „Schmerzgefühl" verknüpfte Schmerzempfindung des Stechens, und auf sie käme es doch an, ob sie nicht nur mit dem Schmerzgefühl zusammen, sondern schon vor ihm da war. Das Hühneraugenbeispiel, das zwei auch zeitlich verschiedene Empfindungen mit einander verwechselt, ist also nicht dazu geeignet, die angebliche Wahrheit darzutun, dass der durch einen Reiz verursachte Schmerz (= das Zuständliche) „längerer Zeit zu seinem Entstehen bedarf, als die eigentliche Empfindung, und dass Empfindung ohne entsprechendes Gefühl entstehen kann".

Auf denselben Irrtum laufen auch andere angebliche Belege für das Auftreten der Empfindung vor ihrem „entsprechenden

Gefühl" hinaus, so, wenn man meint, dass „die Langsamkeit mit Bezug auf das Entstehen des Schmerz g e f ü h l s im Vergleich mit dem Entstehen der Empfindung bei elektrischer Reizung und beim Kneifen der Haut mit einer Pincette erwiesen sei". Ebenso steht es mit folgendem Beispiel: „Wenn man die Hand in sehr kaltes oder sehr warmes Wasser taucht, so hat man zunächst eine sehr lebhafte Empfindung, diese nimmt hierauf ab, um jedoch gleich wieder zuzunehmen und Schmerz zu werden". Wie es möglich sei, dass eine Empfindung, also eine Bestimmtheitsbesonderheit der Seele zum Schmerz w e r d e, also sich verändere, und dazu noch, dass Empfindung, dieses Gegenständliche, Zuständliches w e r d e, darüber zerbricht man sich, wie es scheint, nicht weiter den Kopf. Aus eigener Erfahrung erzählt unser Psychologe dazu: „Als ich einst, die Hand auf dem Rücken, ein Paar Schritte zurücktrat, so dass ich einen heissen Ofen berührte, den ich so nahe nicht geglaubt hatte, bekam ich ganz bestimmt die Tastempfindung v o r dem „Schmerzgefühl". Sicherlich ist diese Beobachtung durchaus richtig gemacht; Jeder kann sie durch einen Versuch leicht bestätigen, nur ist eben auch diese Erfahrung kein Beleg dafür, dass in dem Zusammen, das wir den besonderen „Schmerz" nennen, die mit dem Zuständlichen zusammen verknüpfte Empfindung zunächst ohne „Gefühl" dagewesen sei; denn die „Tastempfindung" ist nicht das zu jenem „Schmerz" gehörende Gegenständliche.

Auf der gleichen Verwechselung des dem Schmerze voraufgehenden Gegenständlichen mit der im „Schmerze" als sein g e g e n s t ä n d l i c h e s Teilstück gegebenen Schmerz e m p f i n d u n g und aus der Nichtbeachtung dieser Schmerz e m p f i n d u n g als einem b e s o n d e r e n Gegenständlichen des betreffenden Augenblickes ist auch der Irrtum geboren, dass „in gewissen Fällen das Schmerzgefühl aufgehoben, während die entsprechende Sinnesempfindung unversehrt ist". Was man „Analgesie", Schmerzlosigkeit, nennt, ist durchaus nicht eine Lage des Menschen, in dem das Bewusstsein o h n e Z u s t ä n d l i c h e s wäre, und auch nicht eine Lage, in dem der Mensch zwar kein „Schmerz g e f ü h l", wohl aber doch die sonst mit diesem verknüpfte Schmerz e m p f i n d u n g hätte. Es ist vielmehr eine Lage auf Grund einer augenblicklichen Beschaffenheit des Gehirns, derzufolge für die Seele sowohl das Schmerz g e f ü h l als auch die „entsprechende"

Schmerzempfindung, also der ganze „Schmerz“ unmöglich gemacht erscheint.

Soweit wir eben unser Seelenleben durchforschen, finden wir immer bestätigt, dass kein Bewusstseinsaugenblick zu nennen ist, der neben Gegenständlichem nicht auch Zuständliches zeigte. Wenn dies aber wahr ist, wie mag dann überhaupt die Meinung aufgekommen sein, dass zunächst das Gegenständliche und danach erst das „entsprechende“ Zuständliche im Bewusstsein auftrete? Ich sehe, da doch die psychologischen Tatsachen dazu nicht Anlass geben können, keinen anderen Grund für jene Behauptung, als dass man das „psychologische“ Gegenständliche des Bewusstseins mit dem „erkenntnistheoretischen“ Gegenstande zusammengeworfen hat, also hiemit die psychologische „Wahrnehmung“, in die Beleuchtung eines dem Menschen gegenüber gestellten, „ausser ihm“ liegenden Gegenstandes der Welt rückt, der auf ihn einwirkt und nun „in ihm“ ein Zuständliches, ein „Gefühl“, hervorruft. In diesem Lichte erscheint denn die Trennung von „Wahrnehmung“ und „Gefühl“ durchaus „natürlich“ und gerechtfertigt, da jene „ausser ihm“, dieses „in ihm“ gegeben sein soll.

Dieselbe Verquickung der psychologischen Erörterungen mit erkenntnistheoretischen Überlegungen ist auch Schuld an der Meinung, dass das Zuständliche oder „Gefühl“ eine „innigere“ Zugehörigkeit als das Gegenständliche zu dem Bewusstsein habe, dass das Gefühl eben das eigentliche „Innere“ des Menschen spiegele und kennzeichne und selber „im tiefsten Innern der Seele“ sich berge, während das Gegenständliche des Bewusstseins eben als der mit dem menschlichen Bewusstsein nur „äusserlich“ verknüpfte Gegenstand auch nur ein rein äusserliches Verhältnis zu diesem zugebilligt bekommt. „Das Zuständliche in mir, das Gegenständliche ausser mir“, heisst es nun.

Der psychologischen Betrachtung wird sich ein solcher Gegensatz niemals zeigen; ihr gilt das Gegenständliche des Bewusstseins um nichts weniger als das Zuständliche dem Bewusstsein zugehörig; beides ist ihr in gleicher Weise Bestimmtheitsbesonderheit der Seele und gehört als solches in gleicher Weise zu ihr. Dies aber beachten auch diejenigen Psychologen nicht, die zwar Wahrnehmung als Gegenständliches „in der Seele“ wie das „Gefühl“, setzen, aber dieses Gegenständliche

doch gleichsam „von Aussen“ in die Seele eintreten und die Seele auf das eintretende „gefühlsmässig reagieren“ lassen, demnach das „Gefühl“ als eine „Reaktion“ oder „Resonanz“ der Seele auf das in sie erst hineingekommene Gegenständliche begreifen.

Das schöne Bild von dem gefühlsmässigen Resonanzboden der Seele zerfliesst nun freilich in Nichts, wenn man bedenkt, dass Gegenständliches und Zuständliches Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele sind und daher gar nicht aufeinander und auch nicht auf die Seele wirken können. Solange man aber mit diesem Bilde die in Frage stehende Tatsache des Seelenlebens doch getroffen meinte, musste allerdings die Annahme sich von selbst ergeben, dass das der Wahrnehmung „entsprechende“ d. i. mit ihr verknüpfte Zuständliche oder „Gefühl“ eben dieser Wahrnehmung sich erst angliedere, wenn die Seele durch sie zum „gefühlsmässigen Resonieren“ oder „Reagieren“ gebracht sei. Und unter dieser Annahme wird denn auch der Satz, dem wir freilich keinen gültigen Sinn beimessen können, erklärlich, dass das Gefühl die „Beziehung“ darstelle, in der die Seele zu dem Gegenständlichen, zu der Wahrnehmung, stehe. Aus der Redensart von der „Gefühlsbeziehung des Bewusstseins auf seine Wahrnehmung“ schimmert aber wieder die falsche erkenntnistheoretisch durchseuchte psychologische Auffassung heraus, die in der „Wahrnehmung“ ein „ausser mir“ befindliches Wirkliches sieht, gegen das die Seele reagiere, indem sie in „Gefühlsbeziehung zu ihm“ trete.

Wie schwer es sei, sich von diesem durch die Einmischung erkenntnistheoretischer Betrachtung geschaffenen Irrlicht nicht bestimmen zu lassen, bezeugt auch Wundt, der zwar „das Gefühl nicht für eine unmittelbare Affektion der Seele durch Empfindung“ angesehen, aber doch „das sinnliche Gefühl auf eine Beziehung der Empfindung zum Bewusstsein gegründet“ wissen will. Das Wort Wundts: „In Wirklichkeit existiert die Empfindung immer nur in ihrer Beziehung zum Bewusstsein“ könnte auch das unserige sein, wenn es sagen sollte, Empfindung könne nicht anders „existieren“, denn als Bestimmtheitsbesonderheit eines Bewusstseins. Indes der Sinn des Wortes ist für Wundt augenscheinlich ein anderer; ihm steht Empfindung als Besonderes im Bewusstsein dem Bewusstsein gegenüber[1]) und

[1]) Wir werden an Fichtes bekannten Satz erinnert; „das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich das teilbare Nicht—Ich entgegen“.

steht so mit diesem noch in einer bestimmten „Beziehung“, die es macht, wie Wundt meint, dass die Empfindung eine „dritte Bestimmung“ neben ihrer Qualität und Intensität aufzuweisen habe. „Diese Beziehung“ schreibt Wundt „nennen wir das sinnliche Gefühl oder auch wohl den Gefühlston der Empfindung“.

Es ist zum mindesten eine unglückliche Bezeichnung, das „Gefühl“, ein mit qualitativ und intensiv bestimmter Empfindung verknüpftes Zuständliches, „die dritte Bestimmung dieser Empfindung“ zu nennen, denn „Zuständliches“ kann nimmermehr eine „Bestimmung“ von Gegenständlichem sein. Wenn aber statt „dritte Bestimmung“ das Wort „Gefühlston der Empfindung“ eingesetzt wird, so führt dies nur noch auf andere Schwierigkeiten, da nunmehr einer jeden der besonderen Empfindungen eines Seelenaugenblickes ein solches „Gefühl“ angehängt sein müsste, was aber mit der Einfachheit des Gefühls des Seelenaugenblicks nicht zu reimen wäre; und dass ein Seelenaugenblick nicht mehrere Empfindungen, sondern immer nur eine enthielte, widerspricht aller Erfahrung. Dass aber die Einfachheit des Gefühls nicht etwa gerettet werden kann, wenn man behauptet, die mehreren „Gefühlstöne“ seien zu einem Gefühl verschmolzen, wissen wir aus früherer Darlegung, da „Verschmelzung“ von Zuständlichem ebenso wenig möglich sein wird, wie Verschmelzung von Gegenständlichem, von „Empfindungen“ oder „Vorstellungen“.

Wäre aber das sogenannte „sinnliche Gefühl“, wie Wundt meint, eine „dritte Bestimmung der Empfindung“ neben den beiden anderen, „Qualität und Intensität der Empfindung“, so hätten diejenigen recht, die, wie z. B. Nahlowsky, das „sinnliche Gefühl“ garnicht als Zuständliches d. i. „Gefühl“ anerkennen, sondern es bei dem Gegenständlichen unter dem Namen „Ton der Sinnesempfindungen“ untergebracht wissen wollen. Wir meinen aber doch, dass das, was man „sinnliches Gefühl“ zu nennen pflegt, wie man es nach Nahlowsky z. B. in dem „physischen Schmerze“ oder in der „Wollust“ antrifft und als „Ton der Sinnesempfindung“ bezeichnet, mit dem bei einem Todesfall oder einer Siegesnachricht gehabten „Gefühl“ im „Allgemeinen“ gleich und daher ebenso, wie dieses, eine Besonderheit der zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit, also Unlust oder Lust sein muss.

Wenn es nun wahr ist, dass die Seele in keinem ihrer Augen-

blicke ohne Zuständliches ist, dass im Besonderen auch „Empfindung nicht ohne Gefühl existiert“ (Wundt), so wird damit schon die viel gehegte Auffassung abgewiesen, nach der die wirkende Bedingung des Zuständlichen stets im Gegenständlichen des Bewusstseins zu suchen sei. Denn zum mindesten der erste Augenblick der menschlichen Seele wird, da auch er ja schon Zuständliches aufzuweisen gehabt haben muss, auch in seinem Zuständlichen auf „Physisches“, nämlich auf einen Gehirnzustand als wirkende Bedingung gegründet sein, weil noch keine gegenständliche Bestimmtheit dieses menschlichen Bewusstseins vorhergegangen ist, auf die man etwa abstellen könnte.

Wird aber auch nur ein „Gefühl“ der Seele durch „Physisches“ gewirkt, so lässt sich nicht einsehen, warum irgend ein Zuständliches seine wirkende Bedingung nicht in einem Gehirnzustand haben soll, denn der unverbrüchliche Grundsatz „gleiche Ursache — gleiche Wirkung“ lässt sich nicht in Einklang bringen mit der Behauptung, dass Zuständliches das eine Mal durch „Physisches“, das andere Mal durch „Psychisches“, das doch mit „Physischem“ auch nicht im Geringsten gleich sein kann, verursacht sei. Wollen wir also jenen Grundsatz nicht preisgeben und können wir nicht leugnen, dass Zuständliches des ersten Seelenaugenblickes durch „Physisches“, nämlich durch einen Gehirnzustand verursacht sein müsse, so bleibt uns nichts übrig, als schlechtweg zu bestreiten, dass das Zuständliche unseres Bewusstseins seine wirkende Bedingung im Psychischen haben könne.

Diese Auffassung wird durch eine allgemeine Überlegung vollends gesichert. Wenn wir nämlich erwägen, dass die Seele einfaches Einzelwesen ist, so ergibt sich daraus, dass niemals irgend welches Gegenständliche der Seele Zuständliches dieser Seele „verursachen“, dass also niemals eine „Empfindung“ oder Wahrnehmung oder Vorstellung als die wirkende Bedingung von Zuständlichem desselben Bewusstseins hingestellt werden könne. Behauptet man es doch, so geschieht es eben um den Preis, dass man die Einfachheit der Seele in die Schanze schlägt und zu der oben gezeichneten atomistischen Theorie von mannigfachem „elementarem“ Gegenständlichem ohne seelisches Einzelwesen die trostlose Zuflucht nimmt. Die Einfachheit des Seelenwesens macht es ja schlechtweg unmöglich, dass eine seelische Bestimmtheit oder Bestimmtheitsbesonderheit für eine andere

die wirkende Bedingung abgäbe, die vielmehr für jede Bestimmtheitsbesonderheit eines Bewusstseins in anderem Einzelwesen gelegen sein muss und, wie wir wissen, für das menschliche Bewusstsein in dem Gehirnzustand zu suchen ist.

Es kann sich also gar nicht anders verhalten, als dass jedes Zuständliche, wie ja auch jedes Gegenständliche menschlichen Bewusstseins, in einem Gehirnzustand seine wirkende Bedingung habe. Es gibt keine „Empfindung", keine Wahrnehmung und keine Vorstellung, aber ebenso auch kein „Gefühl", keine Lust oder Unlust in der Seele, es sei denn ein Gehirnzustand die unmittelbare „Ursache", will heissen, die wirkende Bedingung dieses Seelischen.

Dass ich freilich überhaupt empfinde und Raum habe, also wahrnehme, hängt ab von und ist begründet in dem Bewusstsein selbst, das ja die grundlegende Bedingung für jegliches Wahrnehmen ist; aber von der wirkenden Bedingung, dem besonderen Gehirnzustand, hängt doch ab, wie im Besonderen ich empfinde und Raum habe, also besonders wahrnehme. Ebenso: dass ich überhaupt fühle, ist begründet im Bewusstsein, wie aber im Besonderen ich fühle, das wird unmittelbar durch die wirkende Bedingung jeglichen Fühlens, den besonderen Gehirnzustand, bestimmt.

Was für ein Gehirnzustand aber ist es, der das mit dem Gegenständlichen stets zusammen gegebene besondere Zuständliche des Bewusstseins verursacht? Ist es ein besonderer gegenüber dem, der die wirkende Bedingung des Gegenständlichen in dem einzelnen Fall bildet, oder ist es derselbe Gehirnzustand, der das Zuständliche und das gleichzeitig mit ihm gegebene Gegenständliche wirkt?

Bei der Erörterung des Empfindens und Raumhabens führte uns der Umstand, dass beides stets in Einheit die Bestimmtheit des wahrnehmenden Bewusstseins bilde, auf die Annahme, ein und derselbe Gehirnzustand sei für beides die wirkende Bedingung, wobei im Besonderen das Raumhaben auf das Allgemeine der mannigfaltigen Gehirnzustände, das Empfinden auf deren Besonderheit als wirkende Bedingung gestellt wurde.[1]

Die innige Verknüpfung von Gegenständlichem und Zuständlichem nun berechtigt uns ebenfalls anzunehmen, dass es

ein und derselbe Gehirnzustand sei, der in seinem Wirken auf die Seele als zuständliches Bewusstsein zugleich das Zuständliche des Seelenaugenblicks hervorrufe. Diese Annahme lässt uns das stete Zugleichsein von Gegenständlichem und Zuständlichem in jedem neuen Bewusstseinsaugenblick verstehen und bewahrt uns zugleich vor der irrigen Ansicht, dass das Gegenständliche der Seele das Zuständliche bewirke oder „hervorrufe".

Auf diese innige Zusammengehörigkeit von Gegenständlichem und Zuständlichem des Seelenaugenblicks sehen wir uns auch hingewiesen, wenn wir uns über das Zuständliche und seine besondere Bedingung des Näheren Klarheit verschaffen wollen. Da seine wirkende Bedingung, der Gehirnzustand, selber nicht der Forschung zugänglich ist, so suchen wir auch hier nach einem Erklärungsersatz und finden ihn eben in dem Gegenständlichen, das von demselben Gehirnzustand wie das Zuständliche gewirkt und somit wohl „Bedingung" für das Zuständliche zu nennen ist, weil dieses ohne jenes, ebenso wie jenes ohne dieses niemals gegeben sein kann. In diesem Sinne können wir nun füglich sagen, dass ein bestimmtes Zuständliches von einem bestimmten Gegenständlichen *bedingt* sei, und in dieser Weise die Mannigfaltigkeit der Besonderheiten des Zuständlichen an der Mannigfaltigkeit der Besonderheiten des gleichzeitigen Gegenständlichen uns verständlich machen und erläuteren.

Da nun aber jeder einzelne Seelenaugenblick wohl *mehrere* besondere Gegenständliche, jedoch immer nur *ein* besonderes Zuständliches oder „Gefühl" (Lust oder Unlust) bietet, so fragt es sich, ob für das Zuständliche eine Zusammengehörigkeit nur mit *einem* von dem mannigfaltigen Gegenständlichen oder mit *allem* Gegenständlichen dieses Augenblicks bestehe, ob also in Wirklichkeit nur *ein* besonderer Gehirnzustand oder *alle*, die als wirkende Bedingung des gesamten Gegenständlichen des Augenblicks auftreten, für das Zuständliche als wirkende Bedingung in Frage kommen, mit anderen Worten, ob nur durch eines oder durch alles gleichzeitige Gegenständliche der Seele das Zuständliche desselben Augenblicks „bedingt" sei.

Wir können nicht im Zweifel sein, dass die Entscheidung zu Gunsten der zweiten Möglichkeit falle. Wenn wir daran festhalten müssen, dass gegenständliches niemals ohne zuständliches Bewusstsein sich finde, dass daher, wann immer Gegenständ-

liches in der Seele ist, auch Zuständliches ihr nicht fehle, so können wir nicht umhin anzunehmen, dass alle Gehirnzustände eines bestimmten Augenblicks, die auf das gegenständliche Bewusstsein der Seele wirken, auch zugleich auf sie als zuständliches Bewusstsein wirken. Freilich zeigt sich die Wirkung auf die Seele als gegenständliches und als zuständliches Bewusstsein doch insofern verschieden, dass zwar eine Mehrzahl von besonderem Gegenständlichen, aber nur ein besonderes Zuständliches auf die Mehrzahl der gleichzeitig wirkenden Gehirnzustände folgt.

Die Wahrheit, dass jeder dieser zugleich bestehenden Gehirnzustände an dem einen und einfachen „Gefühle" des Seelenaugenblicks mitwirke, also, wie wir jetzt es ausdrücken, jedes Gegenständliche eines Augenblickes das Zuständliche dieses Augenblickes mitbedinge, sehe ich auch in jener Behauptung von dem angeblichen „Gefühlston" der einzelnen Empfindung durchschimmern. Bezeichnet hier „Gefühlston", wie wir doch wohl annehmen dürfen, ein Zuständliches, also Lust oder Unlust, das mit Empfindung zusammen sich in einem Seelenaugenblicke biete, so können wir diese Gefühlstonlehre doch darum nicht aufnehmen, weil sie einmal das Zuständliche zu einem blossen Anhängsel des Gegenständlichen macht und dann auch vor Allem ein besonderes Zuständliches an jedes einzelne Gegenständliche des Seelenaugenblicks „gebunden" sein lässt: hiermit aber wäre die Einfachheit des Zuständlichen, die in jedem einzelnen Bewusstseinsaugenblick sich zeigt, nicht in Einklang zu bringen. Denn zu sagen, nicht jegliches besondere Gegenständliche, nicht jede „Empfindung oder Vorstellung" sei „gefühlsbetont" d. h. habe einen „Gefühlston" bei sich — wodurch etwa die Einfachheit des Zuständlichen im Seelenaugenblicke gerettet werden möchte, — hat keine Berechtigung, weil es nicht erfindlich ist, warum nur eines von dem besonderen Gegenständlichen des Seelenaugenblickes mit „Gefühlston", das andere alles aber ohne solchen auftreten sollte. Eine folgerichtige Gefühlstonlehre wird jedem besonderen Gegenständlichen auch einen besonderen Gefühlston anhängen müssen, aber nicht nur dieses, sondern sie wird auch zu behaupten genötigt sein, dass ein und dasselbe besondere Gegenständliche stets ein und denselben „Gefühlston" mit sich führe.

Wenn aber nun trotzdem, dass in einem Seelenaugenblicke ein besonderes Gegenständliches wieder die Bestimmtheitsbesonderheit der Seele, wie schon früher, ist, die Seele ein anderes zuständliches Bewusstsein ist, so sucht man dies wohl daraus zu erklären, dass das, was früher mit jenem besonderen Gegenständlichen und dessen „Gefühlstone“ als übriges Gegenständliches samt seinen besonderen „Gefühlstönen“ gegeben war, eben ein anderes Gegenständliches mit anderen Gefühlstönen war, als was im jetzigen Falle das „übrige Gegenständliche mit seinen Gefühlstönen“ ist. Obwohl also das in Frage stehende besondere Gegenständliche mit demselben „Gefühlston“ wieder dabei sei, müsse das jetzige zuständliche Bewusstsein doch in seiner gesamten Besonderheit deshalb ein anderes sein als in dem früheren Falle.

Diese Lehre von dem einem jeden besonderen Gegenständlichen anhängenden „Gefühlston“ hat nun vor Allem auch die Lehre vom zusammengesetzten und gemischten Gefühl mundgerecht gemacht: beide Lehren stehen und fallen auch miteinander. Gäbe es zusammengesetztes oder gemischtes Gefühl, so würde damit auch erwiesen sein, dass jedes besondere Gegenständliche des Seelenaugenblicks ein besonderes Gefühl bei sich habe. Die „Gefühlstöne“ erscheinen nun aber geradezu als das zuständliche Gegenstück der gegenständlichen „Elementarempfindungen“; wir könnten sie daher auch die „Elementargefühle“ nennen. Indes wie die „Elementarempfindungen“, so sind auch die „Elementargefühle“ als Tatsächliches im Seelenleben nicht nachzuweisen, wie sehr man sich auch darum bemühen mag, sie festzustellen.

So meint Alfred Lehmann, wie wir in seinem Buche „Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens“ lesen, „sichere Tatsachen“ vorlegen zu können zu Gunsten der zusammengesetzten und der gemischten Gefühle und damit auch der „Elementargefühle“ oder „Gefühlstöne“; ein „typisches“ Beispiel sei dieses, „wenn bei einem festlichen Diner die zahlreichen abweichenden Geschmacksempfindungen, prächtiges Tischgerät, Lichter, Blumen, Musik, heiteres Gespräch j e d e s f ü r s i c h uns Lustgefühle zuführe und das Ihrige zur Erregung der festlichen Stimmung beitragen; solange die Aufmerksamkeit nämlich auf keine der betonten Vorstellungen willkürlich gerichtet wird, bilden alle vorhandenen Gefühle eine kompakte Masse, in welcher kein einzelnes Moment besonders hervortritt; alle diese Gefühle

aber stehen dennoch in einer rein äusseren zufälligen Beziehung zu einander und sobald man die Aufmerksamkeit willkürlich auf eine der betonten Vorstellungen richtet, treten alle anderen Gefühlsmomente in den Hintergrund und nur das besonders festgehaltene Gefühl steht im Bewusstsein klar da; man kann auf diese Weise jedes einzelne der zusammenwirkenden Lustmomente hervorziehen und für sich geniessen."

Ich habe dieses „typische" Beispiel herangezogen, weil es in der Tat „typisch" ist für die Art verschwommener psychologischer Darstellung, durch die der eigentliche Sachverhalt des Seelenlebens verdunkelt wird, indem man phantastische Geschichten auskramt. Ein Fall von einer „Gefühlsmischung", einer „kompakten Masse von Lustgefühlen" des Seelenaugenblickes soll hier gegeben sein. Dass eine Mehrzahl von besonderem Gegenständlichem, also „Empfindungen und Vorstellungen" zusammen in einem und demselben Augenblicke das mit ihnen auftretende Gefühl bedingen, wenn auch die einzelnen in verschiedenem Grade hier mitbedingend sind, und dass ferner das besondere Gegenständliche, auf das etwa unsere Aufmerksamkeit gerichtet ist und das demgemäss im Blickpunkt des Bewusstseins steht, in hervorragendem Masse das Gefühl dieses Augenblicks bedinge, werden wir nicht bestreiten. Sofern also nur dies in dem Satze, „dass von den zusammen auftretenden Empfindungen und Vorstellungen jede für sich uns Lustgefühle zuführe", gesagt sein soll, so können wir ihn unterschreiben. Aber es streitet gegen die Tatsachen unseres Seelenlebens, wenn weiter behauptet wird, dass bei dem „festlichen Diner" in dem Augenblicke, in dem wir etwa unsere Aufmerksamkeit auf die Blumen richten, unser „Gefühl" nun ausschliesslich durch die „Blumen" bedingt sei, dass also dieses „Gefühl" nur das „von den Blumen für sich uns zugeführte Lustgefühl" oder der an die Blumenwahrnehmung „gebundene Gefühlston" aus jener früheren „kompakten Masse von Lustgefühlen" sei, wo eben noch alle „Empfindungen und Vorstellungen des festlichen Diners" zu dem „Gefühl" jenes Augenblickes „beitrugen". Da nämlich ausser der Blumenwahrnehmung auch noch alle übrigen Empfindungen und Vorstellungen „des festlichen Diners" laut Bericht für die Seele fortbestehen, wenn sie auch nicht in der Aufmerksamkeitsstellung sich finden, so ist es schlechterdings un-

möglich, dass der angeblich an die Blumenwahrnehmung gebundene besondere „Gefühlston“ in der angegebenen Weise „hervorgezogen“ und „für sich genossen werde“, mit anderen Worten das „Gefühl“ dieses Augenblicks in keiner Weise durch das übrige Gegenständliche mitbedingt werde. Wer den Versuch anstellt, wird finden, auch die aufmerksamste Betrachtung der Blumen könne nicht verhindern, dass die anderen Umstände des „festlichen Diners“ für das augenblickliche Zuständliche mitbedingend seien. Man schaue nur dieselben Blumen später einmal nicht bei Musik, sondern im stillen Garten aufmerksam an und prüfe, ob das Gefühl dasselbe sei wie auf dem „festlichen Diner“, selbst bei aufmerksamster Betrachtung der Blumen in beiden Fällen. Sicherlich wird das Ergebnis sein, dass das Zuständliche dieser zwei Augenblicke nicht dasselbe sei.

Selbstverständlich ist das Lustgefühl bei festlichem Diner ein anderes, wenn die Aufmerksamkeit auf die Blumen und ein anderes, wenn sie auf die Musik oder das heitere Gespräch besonders sich richtet, was ja aus der verschiedenen Stellung des Gegenständlichen zum Blickpunkt des Bewusstseins erklärlich ist. Aber darum erscheint doch nicht das allein im Blickpunkt stehende auch als das unser Zuständliches allein bedingende Gegenständliche des Augenblickes; „hervorgezogen“ wird in diesen Fällen keineswegs, wie Lehmann sagt, ein dem besonderen Gegenständlichen als sein „Gefühlston“ anhängendes „Lustmoment“ aus einer bisher bestehenden kompakten „Masse von Lustgefühlen“ — wer hätte wohl jemals eine „Masse von Lustgefühlen“ in einem Augenblicke zu eigen gehabt! — sondern „hervorgezogen“ wird in solchem Falle nur ein Gegenständliches aus einer „Masse von Gegenständlichem“, indem es besonders d. i. aufmerksam betrachtet wird. Und ebenso wird nicht ein angeblicher besonderer „Gefühlston“ oder auch das aufmerksam betrachtete Gegenständliche eines Augenblicks „für sich genossen“, sondern wir „geniessen“ in einem solchen Augenblick die gesamte „Masse“ seines Gegenständlichen.

Was für ein Zuständliches aber von jedem einzelnen aus der Masse des Gegenständlichen eines Augenblickes für sich „allein“ gewirkt werden könne, wäre nur festzustellen, wenn jedes einzelne Gegenständliche als die einzige Besonderheit eines gegenständlichen Bewusstseins aufträte: das ist nun freilich tat-

sächlich nicht möglich und niemals geboten; wir kennen aus unserem Bewusstseinsleben nicht und können auch unserem Bewusstseinsleben nicht verschaffen einen Augenblick, dessen gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit nur ein besonderes Gegenständliches böte. Dadurch aber wird es uns wissenschaftlich unmöglich, von einem besonderen Gegenständlichen zu behaupten, dass es mit einem besonderen Gefühl behaftet sei, einen besonderen „Gefühlston" habe.

Indes gesetzt, es liesse sich ein Fall im Versuch herstellen, der einen Bewusstseinsaugenblick mit nur einem besonderen Gegenständlichen aufwiese, der uns also klar zeigte, dass das Zuständliche dieses Augenblickes nur von diesem seinem einen Gegenständlichen bedingt sei und daher dessen besonderer „Gefühlston" wohl heissen könne: wie wollen wir denn aber verstehen, dass, wie Lehmann behauptet, nicht immer an ein und dasselbe Gegenständliche „ein und derselbe Gefühlston gebunden" sei? Diese Behauptung widerspricht doch geradezu der anderen, dass jedes besondere Gegenständliche ein besonderes Zuständliches, seinen besonderen „Gefühlston", hervorrufe, denn nach dem Satz „gleiche Ursache, gleiche Wirkung" müsste doch dasselbe Gegenständliche immer dasselbe Zuständliche hervorrufen.

Aber auch wenn wir von diesem Widerspruch absehen und ferner zugestehen, dass in einem Augenblicke, der nur ein besonderes Gegenständliches aufzuweisen hätte, dieses eben die alleinige besondere Bedingung des Zuständlichen im betreffenden Augenblicke wäre, so bliebe trotzdem die Meinung eine ungerechtfertigte, dass in Augenblicken, die eine Masse von Gegenständlichem bieten, wie z. B. beim „festlichen Diner", jedes besondere Gegenständliche ein besonderes Zuständliches als seinen „Gefühlston" hervorrufe, so dass das „Gefühl" des ganzen Augenblicks tatsächlich als die Mischung einer „Masse von Gefühlen", nämlich der „Gefühlstöne" des mannigfachen besonderen Gegenständlichen, zu begreifen sei. Diese Meinung beruht eben auf der ebenso überflüssigen wie durch die Tatsachen des Seelenlebens in keiner Weise begründeten Annahme, dass jedes Gegenständliche des Augenblickes ein besonderes Zuständliches hervorrufe und daher das freilich stets als einfaches „Gefühl" sich bietende Zuständliche des Augenblickes doch in Wahrheit ein

aus einer Masse von „Elementargefühlen" oder „Gefühlstönen" zusammengesetztes „Gefühl" sei. Hiermit aber werden uns nur Rechenpfennige in die Hand gedrückt, die auf dem Markte des Seelenlebens keinen Wert haben, Rechenpfennige ähnlicher Art, wie sie von der atomistischen oder subjektlosen Psychologie wohl ausgegeben werden, wenn sie die tatsächlich einfache Empfindung eines Augenblickes für ein aus „Elementarempfindungen" zusammengesetztes Gegenständliches des Bewusstseins ausgibt, sobald sie nur herausstellen kann, dass tatsächlich mehrere besondere Reize als Wirkendes zugleich auftreten. Diese „Elementarempfindungen" und jene „Elementargefühle" oder „Gefühlstöne" sind in der Tat auch ein unnützer Ballast für die Psychologie. Und wie die „Elementarempfindungen" der subjektlosen Psychologie gar nicht etwa dem Seelenleben entnommen sind, sondern nur die besonderen Spiegelungen der zugleich wirkenden Reize für die tatsächlich „einfache" Empfindung sind, so zeigt sich auch, dass die „Elementargefühle" oder „Gefühlstöne" des Augenblicks nur die mythische Einkleidung des richtigen Gedankens seien, der mehreres besonderes Gegenständliches zusammen das einfache „Gefühl" desselben Augenblickes bedingen lässt.

Es liegt auf der Hand, dass, wie dort zur Erklärung der einen Empfindung die Mehrzahl der Reize, so hier für das Gefühl die Mehrzahl des Gegenständlichen völlig ausreiche, dass aber, sollte auch dieses nicht ausreichen, die Einschiebung einer Mehrzahl dort von Elementarempfindungen und hier von „Elementargefühlen" oder „Gefühlstönen" als eines Mittelgliedes dort zwischen der Mehrzahl der Reize und der einen Empfindung, hier zwischen der Mehrzahl des Gegenständlichen und dem einen „Gefühl" um nichts in der Erklärung uns vorwärts bringt.

Wären „Elementargefühle" oder „Gefühlstöne" als Teilstücke eines „Gefühles" vorstellbar, was allerdings nicht der Fall ist, so würden sie doch immer die Rolle des völlig Überflüssigen spielen, dessen angebliches Geschäft eben von der Mehrzahl des besonderen Gegenständlichen im Bewusstseinsaugenblicke schon vollauf besorgt wird. Man prüfe nur einmal die hierher gehörigen Darstellungen aus der Empfindungs- und Gefühlslehre der subjektlosen Psychologie, in denen „Elementarempfindungen" oder „Elementargefühle" zur Erklärung einer

Empfindung oder eines „Gefühls" herangezogen werden, ob die Erklärung in ihrem Erfolg nicht ganz dieselbe bleibe, wenn an Stelle jener Fabelwesen dort die tatsächlichen Reize der Dingwelt, hier das tatsächliche Gegenständliche des Bewusstseins eingesetzt werden. Ich bin gewiss, dass sich zeigen wird, dieser Tausch täte der Erklärung keinen Abbruch, und es würde sich weiter ergeben, dass die „Elementarempfindungen" und die „Elementargefühle" tatsächlich nur Spiegelungen der Reize und des Gegenständlichen sind. Ist dies aber der Fall, so erscheint es zweckmässig, die irreführenden beiden Worte auch ausser Gebrauch zu stellen und sich mit „Reiz" und „Gegenständlichem" genügen zu lassen.

Die Psychologie, wie jede andere Wissenschaft, muss auf alle Fälle Versuche abweisen, die ihr Annahmen zumuten, deren sie als Erklärungsmittel völlig entraten kann, vollends aber wenn sich solche Annahmen schon dadurch verdächtig machen, dass sie auf Wörter gestellt sind, denen die Tatsachenwelt nicht nur keinen Inhalt geben kann, sondern auch, wie in unserem Fall, geradezu widerspricht, da sie uns auch bei genauester Prüfung immer nur einfache Empfindungen, nicht aber aus Elementarstücken zusammengesetzte, und nur ein einfaches „Gefühl", nicht aber aus „Elementargefühlen" zusammengesetztes offenbart.

Anstatt in solch unnützem Beginnen jedem besonderen Gegenständlichen einen „Gefühlston" als besondere Schelle umzuhängen, wollen wir vielmehr betonen, dass das eine und einfache Zuständliche des Augenblickes in allen Fällen von dem gesamten Gegenständlichen desselben Augenblickes bedingt sei und dass diese Wahrheit uns keineswegs irgendwie nötige, die Einfachheit des Gefühles zu einem Schein herabzusetzen und, weil jeder uns bekannte Bewusstseinsaugenblick mehreres Gegenständliches hat, das jedesmalige „Gefühl" aus mehreren „Gefühlen" zusammengesetzt sein zu lassen.

Unsere Gegner meinen aber noch mit schwererem Geschütz gegen die Lehre, dass das „Gefühl" des Seelenaugenblickes stets einfach sei, vorgehen und gar manchen Fall anführen zu können, in dem wenigstens aus Lust und Unlust gemischtes Zuständliches vorliege, das „Augenblicksgefühl" also aus ungleichartigen „Gefühlen" zusammengesetzt sei. Zwar räumt man ein, dass in vielen Fällen, die ein solches „gemischtes Gefühl" zu bieten

scheinen, in Wahrheit ein schneller Wechsel von Lust und Unlust im Bewusstsein statthabe, sodass es sich dann auch tatsächlich nicht um einen, sondern um mehrere Bewusstseinsaugenblicke im Nacheinander handele. Indessen meint man trotzdem doch auch Fälle aufweisen zu können, die tatsächlich nur *einen* Augenblick und in diesem Lust und Unlust zugleich, also ein gemischtes „Gefühl“ bieten. Ein solcher Fall sei z. B. folgender: „Der kühne Bergsteiger sucht den spannenden Genuss, der nur dann entsteht, wenn er bei jedem Schritte nicht vorgesehene Schwierigkeiten zu bekämpfen hat; *die Unlust*, welche die Gefahren und Schwierigkeiten erregen, *verschmilzt vollständig mit der Lust* an deren Überwindung und durch diese *Verschmelzung* erhält der gesamte Seelenzustand sein eigentümliches Gepräge; dass wirklich beide Momente vorhanden sind, ist am *besten daraus ersichtlich*, dass, wenn die *Gefahren* und die damit *verbundene Unlust* nicht wären, auch von keiner *Lust an deren Überwindung* die Rede sein könnte; *hört ersteres auf, so fällt auch letzteres weg*; es liegt übrigens in der Natur der Sache selbst, dass das *resultierende* Gefühl nur, solange die Gefahren sich wirklich überwinden lassen, den Charakter der Lust erhält; wachsen die Gefahren dagegen bis zu einer solchen Höhe an, dass die Aussicht eines günstigen Erfolges gar zu gering wird, so wird auch das *Unlustmoment überwiegend* werden, darum braucht die Lust aber nicht völlig aufzuhören; es entsteht dann dieser *charakteristische Zustand*, in welchem die *Furcht* vorherrscht, der Mut aber doch noch nicht verloren ist, es gibt noch eine gewisse *Entschlossenheit*, den Gefahren entgegen zu treten und sich womöglich mit heiler Haut aus der Lage zu retten. Wenn die Knaben Räuber und Soldaten spielen, wenn die Spanier sich an Stiergefechten erfreuen und wenn das Dienstmädchen den Roman aus einem Leihinstitut mit seinem ganzen Lager von Verbrechen und Schrecknissen verschlingt, so ist der Genuss in allen diesen Fällen ein gemischtes Gefühl.“

Es ist Lehmann, der dieses schreibt und hinzufügt: „In diesen Beispielen gibt es ein von wirklichen oder eingebildeten Gefahren herrührendes Unlustmoment, und die Lust entsteht nur eben durch deren Überwindung, indem man entweder, wie die spielenden Knaben, selbst Teilnehmer ist oder auch als Zu-

schauer eines Stierkampfes oder als Romanleser sich nur betrachtend verhält."

Diese Beispiele sind ein deutlicher Beweis für die unheilstiftende Wirkung einer grundlosen Annahme, wie die Lehre von den „Gefühlstönen" ist, die, weil sie eben an das einzelne Gegenständliche des Bewusstseins angeblich „gebunden" sein sollen, auch mit ihm zugleich immer da sein müssen. Aus dieser Annahme geht dann eine solche Deutung der Tatsachen hervor, dass diese schliesslich sich selbst nicht mehr ähnlich sehen und in Dichtungen als angeblichen Tatsachen eingewickelt werden. Wer hat denn jemals die Erfahrung gemacht, dass Unlust und Lust mit einander verschmelzen? Das Wort von der Verschmelzung liegt allerdings, dank der subjektlosen Psychologie, heute auf der Strasse, aber trotzdem hat noch Niemand eine Verschmelzung von Zuständlichem erfahren und wird auch Niemand jemals so etwas erfahren und überhaupt fassen können; und in welchem abgeschwächten Sinne auch immer dieses Wort gebraucht werden möge, es ist und bleibt doch trotzdem nur ein anmutiges Spiel. Der beste Beleg dafür sind immer die zu Gunsten dieses Wortes von der Verschmelzung vorgeführten Beispiele. Sagt doch Lehmann, der beste Beweis, dass Unlust und Lust zugleich als gemischtes Gefühl den Bergsteiger erfüllen, sei der, „dass wenn die Gefahren und die damit verbundene Unlust nicht da wären, auch von keiner Lust an deren Überwindung die Rede sein könnte; hört ersteres auf, so fällt auch letzteres weg." Lehmann hätte Recht, wenn es wahr wäre, dass der Mensch, wann immer er vor einer Gefahr steht, und solange er vor ihr steht, Unlust haben müsse: unsere Erfahrung bestätigt dies keineswegs. Aber die Gefühlstonlehre verlangt, dass „Gefahren mit dem Unlust-Gefühlston" verbunden seien. Wenn das „Gefühl" des Augenblicks Lust zu sein scheint, so soll es doch ein „tatsächlich" aus Lust und Unlust gemischtes Gefühl, „nur eben mit überwiegender Lust," sein. Die Gefühlstonlehre verlangt dies, obwohl die Tatsachen des Seelenlebens nichts dergleichen aufweisen und obwohl sich alles, was Fälle, wie die Bergbesteigung, an Zuständlichem der Seele mit sich bringen, das vermeintliche „gemischte Gefühl" eingeschlossen, ohne Zwang und Dichtung nachweisen lässt als ein mannigfaches Zuständliches, das freilich auf die einzelnen Seelenaugen-

blicke so verteilt sich zeigt, dass kein Augenblick mehr als ein einfaches „Gefühl“ aufweist.

Es ist immerhin schon eine Anbequemung an die tatsächliche Einfachheit des Augenblickszuständlichen, wenn unsere Gegner meinen, dass das von ihnen behauptete „gemischte“ Gefühl doch stets entweder den Charakter der Lust oder den der Unlust trage, niemals also als ein doppelgesichtiges Gefühl „Lust—Unlust“ sich biete. Aber dann frage ich, wer von all denen, die von „gemischtem“ Gefühle reden, das als Lust sich biete, wenn das „Lustmoment“, und als Unlust, wenn das Unlustmoment überwiegend sei: wer von ihnen kann sich einen Reim auf dieses Wort machen, wer fasst die Sage vom „gemischten Gefühl“? In keinem Augenblick hat der Bergsteiger oder der Knabe oder der Spanier oder das Dienstmädchen Lust und Unlust zugleich, sondern nur entweder Lust oder Unlust in einem und demselben Augenblick, und jeder von diesen Beispielsgenossen würde Jeden eigentümlich anschauen, der ihm in einem Augenblicke, dessen Zuständliches für ihn den „Charakter der Lust“ oder den „Charakter der Unlust“ hätte, sagte, im Grunde wäre sein Zuständliches nicht Lust allein oder nicht Unlust allein, sondern eben ein Gemisch von Lust und Unlust.

Der Bergsteiger hat freilich während seines Aufstieges ohne Frage sowohl Lust als auch Unlust gehabt, aber dieses beides nicht zugleich, sondern in wechselnder Folge, und ebenso geht es in den anderen Beispielen, ja, so wechselt überhaupt in jedem Seelenleben Lust und Unlust und gar oft in so schneller Folge, dass wir ihr Nacheinander verkennen und es als Zugleich ihnen zulegen möchten: aber doch ist in Wahrheit niemals Lust und Unlust zugleich Zuständliches unseres Bewusstseins.

Indess noch einen letzten Pfeil versendet Lehmann zu seiner Verteidigung; es ist das „Wehmutsgefühl“, das für die Wirklichkeit von „gemischtem Gefühl“ zeugen soll: „Wir fühlen Wehmut, wenn die Erinnerung an einen angenehmen Zustand Trauer über das Aufhören dieses Zustandes herbeiführt, also z. B. wenn wir im Begriffe stehen, einen Ort oder Personen zu verlassen, die wir liebgewonnen haben; die Lust, welche die Erinnerung an die verflossenen Tage erregt, ist hier eine notwendige Bedingung für das Entstehen der Unlust bei dem

Gedanken, dass sie jetzt vorbei sind; denn könnten wir nicht auf etwas Erfreuliches zurückblicken, so würden wir auch nicht das Aufhören des Zustandes betrauern können; das eine Gefühl ist also die fortwährende Bedingung für die Existenz des anderen, und die emotionellen Elemente verschmelzen deshalb zu dem wohlbekannten, aber nicht zu beschreibenden Zustande, der, je nachdem das Lust- oder das Unlustmoment die Oberhand hat, zur wehmütigen Freude oder zur wehmütigen Trauer wird."

Zunächst überrascht die Einteilung dieses angeblich gemischten Gefühls in „wehmütige Freude" und „wehmütige Trauer", da doch in diesen Worten zwei verschiedene Mischungen von Lust und Unlust hervorgehoben werden sollen; dass „wehmütige Trauer" auch ein „Lustmoment" zum Ausdruck brächte, lässt sich wohl kaum behaupten. Doch sähen wir auch hiervon ab, so haben wir darauf hinzuweisen, dass die im Beispiel angezogene Tatsache nicht das zeigt, was von ihr behauptet wird, dass nämlich eine Lust, die durch die Erinnerung an die angenehmen Tage hervorgerufen wird, die notwendige Bedingung für eine Unlust sei, die durch den Gedanken, dass diese Tage vorbei sind, erregt wird, dass somit „das eine Gefühl die fortwährende Bedingung für die Existenz des anderen" sei. Das „Wehmutgefühl" hat vielmehr zu seiner notwendigen Bedingung nur die „Erinnerung an die angenehmen Tage", also nur Gegenständliches, nämlich die Vorstellung der Erlebnisse jener Tage. Nicht eine durch diese Erinnerung etwa „erregte" Lust, wohl aber die Lustvorstellung jener Tage gehört zu der „notwendigen und fortwährenden Bedingung für die Existenz der gegenwärtigen Unlust". Eine Lustvorstellung also, nicht aber eine Lust, ein besonderes Gegenständliches, nicht aber ein Zuständliches gehört zu dem die gegenwärtige Unlust Bedingenden. Ich meine, diese Sache liegt so klar vor Augen, dass es Wunder nehmen muss, wie eine Verwechselung von Lust und Lustvorstellung Platz greifen konnte, auf die vor Allem doch hier die Fabel des „gemischten Gefühls" aufgebaut ist, obgleich auch eine andere Verwechselung, nämlich die des raschen Nacheinander von Lust und Unlust mit einem Zugleich dieses verschiedenartigen Zuständlichen zum Aufbau der Fabel das Ihrige getan hat. Heisst es

dann bei Lehmann, in dem einen „Wehmutsgefühl" habe das „Lustmoment", in dem anderen das „Unlustmoment" die Oberhand, so werden damit doch zwei verschiedenartige Gefühle, eine Lust und eine Unlust, getroffen, von denen jenes eine Lust ist, zu deren bedingendem Gegenständlichen eine Unlustvorstellung des Augenblicks gehört, während das zweite „Wehmutsgefühl" eine Unlust ist, zu deren bedingendem Gegenständlichen eine Lustvorstellung gehört.

Ich meine aber, dass es verwirrend sei, die „wehmütige Freude" ein Wehmutsgefühl, und dass es andererseits überflüssig sei, das Wehmutsgefühl eine „wehmütige Trauer" zu nennen. Dass zwar nicht Lust und Unlust, wohl aber Lust und Unlustvorstellung, sowie Unlust und Lustvorstellung in gar vielen Seelenaugenblicken zusammen sich finden, wird jeder zugestehen müssen; dies streitet auch gar nicht gegen die Lehre von der Einfachheit des Zuständlichen in dem einzelnen Bewusstseinsaugenblicke, denn Lustvorstellung und Unlustvorstellung ist ja nicht Zuständliches, sondern Gegenständliches.

Auf die oben erwähnte doppelte Verwechselung — einerseits des raschen Austausches von Lust gegen Unlust mit dem Zugleich von Lust und Unlust, und andererseits der Lustvorstellung mit der Lust oder der Unlustvorstellung mit der Unlust — lassen sich unschwer alle Irrungen, die in der Behauptung von „gemischtem Gefühl" stecken, zurückführen, so z. B. wenn man von der Ehrfurcht oder dem Erhabenheitsgefühl als von einem „gemischten Gefühl" spricht, in dem das Bewusstsein Lust und Unlust zugleich habe. Erfahrungsgemäss sicher gestellt erscheint immer wieder bei allen Proben, die wir machen, der Satz, dass die zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit nur eine Besonderheit zur Zeit aufweist und dieses Zuständliche stets entweder Lust oder Unlust, niemals aber beides zugleich ist.

Nicht minder ist erfahrungsmässig sicher gestellt, dass in jedem Augenblick unseres Bewusstseins Zuständliches und Gegenständliches zusammen da sind.

Wir gehen weiter von der Annahme aus, die uns auch durch die Erfahrung gewährleistet erscheint, dass Zuständliches und Gegenständliches ihre gemeinsame wirkende Bedingung in ein und demselben Physischen, dem Gehirnzustand, haben, so zwar dass jeder einzelne Gehirnzustand die wirkende Bedingung für

ein besonderes Gegenständliches ist, dagegen alle gleichzeitigen Gehirnzustände, die ein jeder ein besonderes Gegenständliche wirken, zusammen nur ein Zuständliches zur Folge haben. Da uns aber die Gehirnzustände in ihrer Besonderheit nicht zugänglich und feststellbar sind, so suchen wir uns über die durch sie bewirkte Besonderheit des Zuständlichen eines Bewusstseinsaugenblickes aus dem von ihnen ebenfalls gewirkten gesamten besonderen Gegenständlichen des betreffenden Seelenaugenblickes zu unterrichten und sprechen in diesem Sinne von dem durch das Gegenständliche des einzelnen Bewusstseinsaugenblickes „bedingten" Zuständlichen desselben Augenblickes.

Aus der Tatsache, dass nur ein besonderes Zuständliches, dagegen stets mehreres besonderes Gegenständliches zu einer und derselben Zeit der Seele eigen ist, folgern wir, dass das Zuständliche von dem gesamten Gegenständlichen bedingt sei. Wir haben nämlich keinen Grund zu der Annahme, ein besonderer Gehirnzustand wirke das eine Mal auf die Seele nur als gegenständliches Bewusstsein, das andere Mal aber auf sie als gegenständliches und zuständliches Bewusstsein, sondern halten uns vielmehr berechtigt, anzunehmen, dass jeder Gehirnzustand in allen Fällen, in denen er auf das gegenständliche Bewusstsein wirkt, auch auf das zuständliche wirke. Darum stehen wir zu der Behauptung, dass das gesamte Gegenständliche eines Augenblickes das Zuständliche dieses Augenblickes bedinge, dass also nicht ein oder mehreres besondere Gegenständliche aus dem gesamten des Seelenaugenblickes die besondere Bedingung des Zuständlichen schon völlig ausmache, sondern dass jedes besondere Gegenständliche aus der Gesamtheit seinen Anteil an dieser besonderen Bedingung für das Zuständliche habe, wogegen die grundlegende oder „allgemeine" Bedingung des Zuständlichen die Seele als zuständliches Bewusstsein überhaupt sei.

Dass wir mit der Annahme, das gesamte Gegenständliche des Seelenaugenblickes bilde die besondere Bedingung des mit ihm zusammen gegebenen besonderen Zuständlichen der Seele, nicht fehl gegangen sind, bestätigt vor Allem auch die Erfahrung, nach der jede Veränderung unseres gegenständlichen Bewusstseins eine Veränderung des Zuständlichen mit sich führt, also jeder Besonderheitswechsel in der gegenständ-

lichen Bewusstseinsbestimmtheit der Seele, mag er gross oder klein sein, von einem Besonderheitswechsel in der zuständlichen Bestimmtheit dieses Bewusstseins begleitet ist.

Wenn aber auch jedes Gegenständliche eines Seelenaugenblicks zu der besonderen Bedingung des einen und einfachen Zuständlichen dieses Augenblickes gehört, so hat doch nicht jedes den gleichen Anteil an dieser Bedingung. Wir wollen den Anteil, den das einzelne besondere Gegenständliche an der besonderen Bedingung des Zuständlichen im einzelnen Seelenaugenblicke hat, seinen Zuständlichkeitswert nennen. In jedem Bewusstseinsaugenblicke hat also jedes besondere Gegenständliche seinen besonderen Zuständlichkeitswert.

Gleichgültig („indifferent") d. h. ohne allen Zuständlichkeitswert ist nichts von dem Gegenständlichen unseres Bewusstseins, was für eine Besonderheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit, sei es eine Wahrnehmung, sei es eine Vorstellung, es auch sein mag. Bezeichnen wir aber doch gemeinhin gewisses Gegenständliches eines Augenblickes als „Gleichgültiges", so soll und kann dies nur heissen, dass jenes im Vergleich zu anderem mit ihm in der Seele zugleich gegebenem Gegenständlichen von ganz geringem („so zu sagen ohne") Wert für das Zuständliche dieses Augenblickes sei.

Ob nun verschiedenes Gegenständliche im Seelenaugenblicke immer auch einen verschiedenen Anteil an der besonderen Bedingung für das Zuständliche habe, oder ob verschiedenes auch wohl gleichen Anteil haben könne, diese Frage wird gewiss zu Gunsten des Zweiten entschieden werden müssen. Ich sehe wenigstens kein Hindernis, den Fall zu setzen, in dem mehreres besonderes Gegenständliche, ja sogar alles besondere Gegenständliche eines Augenblickes den gleichen Zuständlichkeitswert habe. Vielleicht liegt ja ein solcher Fall vor, wenn wir Jemand sagen hören: „Mir ist augenblicklich alles gleich!"

Ebensowenig werden wir den Gedanken abweisen, dass verschiedenes besonderes Gegenständliche, von dem jedes in einem anderen Seelenaugenblicke sich findet, einen gleichen Anteil an der besonderen Bedingung seines besonderen Zuständlichen habe, wenngleich es schwer hält, auch nur annäherungsweise

solche Gleichheit des Zuständlichkeitswertes für verschiedenes Gegenständliche in verschiedenen Augenblicken festzustellen.

Endlich aber ist auch umgekehrt der Zuständlichkeitswert eines und desselben Gegenständlichen nicht ein bleibender d. h. für alle Seelenaugenblicke, in denen es sich findet, ein und derselbe; welchen Anteil das einzelne Gegenständliche an der besonderen Bedingung des jedesmaligen Zuständlichen habe, das hängt vielmehr in jedem einzelnen Augenblicke auch von der Besonderheit des übrigen Gegenständlichen ab, das mit ihm zugleich in der Seele gegeben ist. So kann ein und dasselbe Gegenständliche in dem einen Augenblicke den Löwenanteil an der besonderen Bedingung einer Lust oder einer Unlust haben, in einem anderen Augenblicke aber nur einen geringen, selbst wenn das in Frage kommende Zuständliche doch ganz dieselbe Lust oder Unlust, wie im ersten Falle, ist.

So erscheint ein Gefühlswert eines Gegenständlichen durchaus nicht in dem Sinne an dieses gebunden, dass dieses in jedem Seelenaugenblicke einen gleichen Anteil an der besonderen Bedingung des Zuständlichen solchen Augenblickes hätte; im Besonderen kommt es, was für einen Gefühlswert das Gegenständliche habe, auf seine Aufmerksamkeitsstellung d. h. darauf an, wie nahe es zum Blickpunkt des Bewusstseins steht.

Diese Aufmerksamkeitsstellung nun ist entweder in der Besonderheit des einzelnen Gegenständlichen allein gegründet oder zugleich von dem Willen abhängig; in dem ersten Fall reden wir von der unwillkürlichen, im zweiten von der willkürlichen Aufmerksamkeit der Seele für dieses Gegenständliche. Dass aber für ein und dasselbe Gegenständliche sein Zuständlichkeitswert ein grösserer sei, je mehr die Aufmerksamkeit auf dieses gerichtet ist und es mehr im Blickpunkt des Bewusstseins steht, leuchtet ein und wird von Erfahrung und Versuch allseitig bestätigt. Daraus geht dann auch wieder hervor, wie wechselnd der Zuständlichkeitswert eines und desselben besonderen Gegenständlichen in unserem Seelenleben sein kann.

Dieser Umstand, dass die Aufmerksamkeit von grösster Bedeutung für den jedesmaligen Zuständlichkeitswert des einzelnen Gegenständlichen eines Bewusstseinsaugenblickes ist, lässt uns vor Allem auch verstehen, wie man dazu gekommen

ist, das Zuständliche eines Augenblickes nur von dem im Blickpunkt stehenden Gegenständlichen bedingt zu achten und es dann diesem Gegenständlichen als seinen „Gefühlston“ anzuhängen Indem man z. B. die Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Tonempfindung oder Farbenempfindung richtet und dabei das in diesem Seelenaugenblicke zugleich mit jener Empfindung gegebene Zuständliche feststellt, hält man wohl dieses „Gefühl“ um so gewisser durch jene Empfindung als seine alleinige besondere Bedingung begründet, als wiederholte Versuche ergaben, dass beim Auftreten jener besonderen Empfindung auch das besondere „Gefühl“ sich wieder einstellte. Damit denkt man sich denn erst recht berechtigt, das betreffende Zuständliche des Augenblickes der einen besonderen Empfindung allein als „ihr“ Gefühl beizufügen, weil man annehmen zu dürfen meint, dass das übrige Gegenständliche der jedesmaligen Augenblicke „offenbar“ von gar keiner Bedeutung für das Zuständliche sei.

Man übersieht eben, dass die Gleichheit der Versuchsaugenblicke in ihrem Zuständlichen nicht nur von dem einen in diesen Augenblicken als dasselbe immer „im Blickpunkt des Bewusstseins“ stehenden Gegenständlichen, sondern auch von dem übrigen Gegenständlichen, das allerdings seinem Zuständlichkeitswerte nach in den verschiedenen Augenblicken gleich gering ist, bedingt gewesen sein muss. So schreibt man also dem einen allein zu Gute, was man der Gesamtheit des Gegenständlichen schuldet. Gewiss ist eben wegen des im Blickpunkt des Bewusstseins stehenden Gegenständlichen das übrige in seinem Zuständlichkeitswert nur klein, aber niemals ist auch das geringste Gegenständliche „gleichgültig“ d. i. ohne irgendwelchen Anteil an der besonderen Bedingung für das Zuständliche seines Augenblickes.

Wenn wir daher auch der überlieferten Weise folgen wollten, und einem besonderen Gegenständlichen ein besonderes Zuständliches als das „seinige“ zuschrieben, so dürften wir dabei doch nie vergessen, es müsse diese unsere Behauptung, um einen guten Sinn zu behalten, den Gedanken zum stillschweigenden Begleiter haben, dass einmal das betreffende Gegenständliche in der Aufmerksamkeitsstellung sich befinde und zweitens das übrige Gegenständliche der verschiedenen Augenblicke ein derartiges sei, dass es jenem Gegenständlichen eine wenigstens dem

Zuständlichkeitswerte nach gleiche „Umgebung“ bedeute. Dass solche Fälle für gar manches Gegenständliche sich oft in unserem Leben wiederholen, ist nicht zu leugnen und eben diese Häufigkeit lässt um so eher zu der Behauptung kommen, an ein bestimmtes Gegenständliche sei ein bestimmtes Zuständliche als „*sein* Gefühl“ gebunden. Man wiegt sich in diese Überzeugung ein, bis in einem neuen Fall das betreffende Gegenständliche einen Strich durch die Rechnung macht, indem es sich in der „Umgebung“ von anderem Gegenständlichen als bisher in der Seele findet, das, trotzdem jenes auch wieder im Blickpunkt des Bewusstseins steht, es bedingt, dass das Zuständliche dieses Augenblickes ein anderes ist, als in den früheren Fällen.

Es könnte hier nun die Meinung aufkommen, dass in dem von uns behaupteten *Zuständlichkeitswerte* jedes besonderen Gegenständlichen der von uns abgewiesene „*Gefühlston*“, den man ja auch jedem besonderen Gegenständlichen angehängt haben will, wieder auferstanden sei. Ich kann nicht in Abrede stellen, dass zwischen beiden Verwandtschaft bestehe, was ja auch nicht Wunder zu nehmen braucht, weil sie beide dieselbe Tatsache treffen und darlegen wollen. Und doch ist der Sinn ihrer Behauptung, also die Auffassung derselben Tatsache nicht bei beiden gleich. „Zuständlichkeitswert“ eines Gegenständlichen will sagen, dass dieses in jedem seiner Seelenaugenblicke einen Anteil an der besonderen *Bedingung* für das Zuständliche habe, während der „Gefühlston“, der auch, wie der Zuständlichkeitswert, an ein Gegenständliches „gebunden“ sein soll, ein *Zuständliches*, ein „Gefühl“, bedeutet. Was für ein „Gefühl“ der Augenblick zeige, das hängt zwar vielleicht auch nach Ansicht unserer Gegner von dem *gesamten* Gegenständlichen dieses Augenblickes ab, aber dieses Zuständliche des Augenblickes beruht für sie im Besonderen auf einer „*Verschmelzung*“ der „Gefühlstöne“ oder „Elementargefühle“, von denen je eines an je ein einzelnes der besonderen Gegenständlichen „gebunden“ sei: ein Vorgang, der uns auch unter der Annahme sei es mehrerer gleichzeitiger Lust- *oder* Unlustgefühle, sei es gar mehrerer gleichzeitiger Lust- *und* Unlustgefühle schlechtweg unverständlich bleibt und auch nicht etwa durch jenen zu Hülfe gerufenen Begriff der „chemischen Synthese“ um einen Strich besser zu stehen kommt. Denn „chemische

Synthese“ ist ein Wort, das dem Anschaulichen entnommen ist und daher, gleich der „Verschmelzung“, allen Sinn verliert, wenn es seinem Heimatsboden entzogen und im Nichtanschaulichen als heimatsberechtigtes verwendet wird.

Wir heben auch darum hervor, dass in das Wort „Zuständlichkeitswert“ nicht der Sinn von „Gefühlston“ hineingelegt werden darf, weil dieser eben auf ein sogenanntes „elementares“ Zuständliches geht, was weder in den Tatsachen des Bewusstseinslebens aufzuzeigen, noch überhaupt als ein Teilstück des tatsächlichen Zuständlichen eines Seelenaugenblickes irgendwie vorstellbar ist. Überdies aber wäre ja, wie wir dargelegt haben, diese Gefühlstonlehre eine für die Erklärung des Zuständlichen, des „psychologisch einfachen Gefühls“ unseres Seelenaugenblickes, völlig überflüssig. Dagegen sagt die Behauptung des „Zuständlichkeitswertes“ eines Gegenständlichen unseres Bewusstseins nur, dass dieses Gegenständliche einen Anteil an der besonderen Bedingung für das Zuständliche des Augenblickes habe, was also etwas Anderes zum Ausdruck bringt, als „das an jedes Gegenständliche gebundene Lust- oder Unlustmoment“.

§ 36.

Das Vorstellen des Zuständlichen.

Wie Gegenständliches, so kann die Seele auch Zuständliches, das sie gehabt hat, wiederhaben, und zwar wiederhaben im Sinne sowohl des Wiederholens als auch des Vorstellens. Alles Vorstellen ist ja ein gegenständliches Wiederhaben von früher Gehabtem, einerlei ob dieses selber Gegenständliches oder Besonderheit einer anderen Bewusstseinsbestimmtheit war.

Ob ein besonderes Zuständliches wiederholt oder ob es vorgestellt sei, dies zu entscheiden bedarf es nicht erst, wie angesichts des wiederholten und des vorgestellten Gegenständlichen, eines Zurückgehens auf die wirkende Bedingungsreihe, sondern die Entscheidung ist schon durch einfaches Vergleichen des wiederholten und vorgestellten Zuständlichen zu gewinnen,

indem jenes immer ein Zuständliches, dieses immer ein Gegenständliches des Bewusstseins ist.

Das Vorstellen von früherem Zuständlichen, sei es Lust, sei es Unlust, untersteht demselben Gesetze, wie das Vorstellen von früherem Gegenständlichen; somit kann jegliche wiedergehabte Besonderheit einer Bewusstseinsbestimmtheit, die früher in Einheit mit einem Zuständlichen unserem Bewusstsein eigen war, die veranlassende Bedingung für das Vorstellen dieses Zuständlichen sein.

Als es sich für uns darum handelte, das Vorstellen vom Wahrnehmen, die beide ja gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit sind, zu unterscheiden und das Wiederhaben des Gegenständlichen eines wahrnehmenden Bewusstseins in seiner zweifachen Art als Wiederholen und als Vorstellen zu begreifen, machten wir schon darauf aufmerksam, dass unser „Wiederhaben in der Vorstellung" sich keineswegs auf früheres in der Wahrnehmung Gehabtes beschränke. Vorstellen ist zwar, wie Wahrnehmen, für die Seele stets ein gegenständliches Haben, aber das, was das vorstellende Bewusstsein gegenständlich wiederhat, muss nicht alles früher und ursprünglich gegenständlich gehabt, also schon einmal Gegenständliches für die Seele gewesen sein. Also nicht nur auf Wahrnehmung als früher Gehabtes geht das Vorstellen der Seele; auch was sie in anderen Bewusstseinsbestimmtheiten zu eigen hat, fällt für die Zukunft in den möglichen Bereich des Vorgestelltwerdens.

Wir warnten darum nicht ohne Grund davor, „Gegenständliches" und „Anschauliches" in der Psychologie zusammen zu werfen, und somit Gegenständliches, das nicht Anschauliches wäre, zu leugnen und für unmöglich zu erklären. Dass freilich das ursprüngliche Gegenständliche der Seele samt und sonders Anschauliches und zwar sinnlich Anschauliches sei, wissen wir, denn alles ursprünglich Gegenständliche ist Wahrnehmung. Aber das vorstellende Bewusstsein hat ausser Anschaulichem noch gar vieles Gegenständliche als seine Besonderheit aufzuweisen, da es keineswegs allein auf das ursprüng-

liche Gegenständliche in der Wahrnehmung als ein früher von ihr Gehabtes mit seinem Vorstellen eingeschränkt ist, sondern vor Allem auch auf früher gehabtes Zuständliches sich erstreckt.

Aus der Tatsache, dass die Seele nicht nur Gegenständliches, sondern auch Zuständliches vorstellt, gewinnen wir auch noch einen tieferen Einblick in das Wesen des Vorstellens; wir erkennen jetzt, dass Vorstellen nicht ein Wiederhaben überhaupt, wie das Wiederholen, sondern ein besonderes, nämlich ein gegenständliches Wiederhaben sei, wodurch sich also Vorstellen vor dem Wiederholen noch in besonderer Weise kennzeichnet. Denn Wiederholen ist nur dann ein gegenständliches Wiederhaben, sofern das frühere Gehabte ursprünglich selber ein Gegenständliches war; und Wiederholen ist ein zuständlich Wiederhaben, wenn das früher Gehabte ein Zuständliches war u. s. f. Beim Wiederholen steht eben das Haben der Seele unter ganz denselben Bedingungen, die das frühere Haben trugen. Darum erscheint es selbstverständlich, dass das Wiederholen, war das frühere Haben gegenständliches Haben, ebenfalls ein gegenständliches Haben sein muss, wie andererseits, wenn das frühere Haben ein zuständliches Haben war, sein Wiederholen gleichfalls zuständliches Haben ist. Anders steht es mit dem Vorstellen, da dieses Wiederhaben, wie wir gezeigt haben, nicht an dieselben Bedingungen gebunden ist, auf die das frühere Haben gestellt war; aber unter welchen Bedingungen immer die Seele früher etwas hatte und ob dieses ein Gegenständliches oder ein Zuständliches war, im Vorstellen hat sie es immer nur in einer Weise, nämlich gegenständlich, wieder. Also zum Wiederhaben in der Vorstellung d. i. zum gegenständlichen Wiederhaben ist nicht früheres gegenständliches Haben als notwendige Voraussetzung hinzustellen, sondern nur überhaupt früheres Haben, dessen Besonderheit dann eben vom vorstellenden Bewusstsein gegenständlich wiedergehabt wird, einerlei ob sie selber Gegenständliches oder Zuständliches war.

Darum können wir das zweierlei Wiederhaben, das wir Wiederholen und Vorstellen nennen, nicht nur, indem wir auf seine notwendigen Voraussetzungen im Vergleich zu denen des früheren Habens sehen, unterscheiden, sondern in den Fällen, wo es sich nicht um Wiederhaben von früheren Gegenständ-

lichem, sondern von früheren Zuständlichem handelt, auch dadurch schon sicher treffen, dass das Wiederholen dieses früher Gehabte wiederum als Zuständliches, das Vorstellen aber als Gegenständliches bietet.

Wir sind demnach, wenn es sich um Vorstellen von früherem Zuständlichen handelt, in der Lage, unmittelbar an ihm selber, indem wir es mit gegenwärtigem ursprünglichem Haben vergleichen, festzustellen, dass das Wiederhaben von früherem Zuständlichen in der Vorstellung nicht ein Wiederholen, sondern ein gegenständliches Haben von früherem Zuständlichen sei. In diesem Falle erübrigt uns also durchaus das Zurückgreifen auf die notwendigen Voraussetzungen, um Klarheit darüber zu gewinnen, ob das Wiederhaben ein Wiederholen oder ein Vorstellen sei, also die Besonderheit der betrachteten Bestimmtheit Zuständliches oder Gegenständliches sei; während wir, wenn es sich um ein Wiederhaben von früherem Gegenständlichen handelt zur sicheren Feststellung, ob ein Wiederholen oder ein Vorstellen vorliege, auf die vorausgehende Bedingungsreihe schauen müssen, die allein eine sichere Entscheidung treffen lässt, ob wiederholtes oder vorgestelltes früheres Gegenständliche vorliegt.

Die Möglichkeit, früheres Zuständliches gegenständlich wiederzuhaben d. i. vorzustellen, ist angezweifelt, die Behauptung von sogenannter „Gefühlsvorstellung“ beanstandet worden. Mir will scheinen, die Bedenken gegen „Gefühlsvorstellung“ d. i. Vorstellung von früherem Zuständlichen, Lust und Unlust, seien vor Allem durch eine Auffassung des „Vorstellens“ veranlasst, nach der das Vorstellen eine „Reproduktion“ des früher Gehabten sein soll, eine Auffassung, die sich leicht einstellt, wenn die Besonderheiten gegenständlichen Bewusstseins, die Wahrnehmungen (Empfindungen) für Einzelwesen, für Seelchen in der Seele angesehen werden, die, einmal eingezogen, in ihr für immer bleiben und nur zu Zeiten „unter die Schwelle des Bewusstsein sinken“ sollen. Unter dieser Annahme ergab sich dann folgerichtig die Auffassung, das Vorstellen sei ein Heraufholen des angeblichen unter der Bewusstseinsschwelle befindlichen Einzelwesens, der besonderen Wahrnehmung. Unterstützt wurde diese Meinung auch noch durch den Umstand, dass in der Tat das ursprüngliche Gegenständliche und das vorgestellte Gegen-

ständliche an und für sich als Gegenständliches betrachtet keinen Unterschied zeigen.

Ist Vorstellen aber Reproduzieren, also Vorstellung Reproduktion des früher Gehabten, so müsste auch „Gefühlsvorstellung“, wenn sie überhaupt bestände, wie das frühere Gefühl ein Zuständliches der Seele sein. Ein in der Vorstellung wiedergehabtes d. i. „reproduziertes Gefühl“ wäre, wenn das Wort von der „Gefühlsvorstellung“ auch auf diesem Standpunkt überhaupt noch beibehalten würde, nichts anderes als ein „wiederholtes Gefühl“. Man will aber einer solchen „Reproduktion“ von „Gefühl“ schon nicht das Wort reden, weil — wie wenigstens die Herbartische Schule annimmt — Gefühl psychologisch gar nicht auf derselben Linie mit Wahrnehmung steht, also nicht wie dieses ein Einzelwesen in der Seele sein, sondern nur eine Beziehung zwischen jenen Seelchen, den „Vorstellungen“ in der Seele, bedeuten soll. So hält man denn von dieser Seelchentheorie aus dafür, dass von einer Reproduktion des „Gefühls“ in dem festgelegten Sinne nicht zu reden sei, dass aber das „Gefühl“ d. i. die Beziehung zwischen den Seelchen in der Seele sich wiederholen könne, sobald diese selbst „reproduziert“ d. i. wieder über der Bewusstseinsschwelle auftreten. Das Wort „Gefühlsvorstellung“ wird mithin von diesen Psychologen meistenteils aus ihrer Wissenschaft ausgeschieden, und dies von ihrem Standpunkt mit Recht.

Denn ohne Frage meint, wer von einer „Gefühlsvorstellung“ der Seele spricht, nicht Zuständliches, sondern eine Besonderheit der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit, in der die Seele das frühere Zuständliche gegenständlich habe, weil doch Vorstellen — darin sind wir ja alle einig — eine gegenständliche Bestimmtheit der Seele bedeutet.

Für uns fällt nun die Auffassung, die „Vorstellung“ für eine „Reproduktion“ zu halten, von vorneherein fort, weil wir die „Wahrnehmung“ im psychologischen Verstande als Besonderheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit begreifen und daher nicht als Einzelwesen in der Seele anerkennen können.

Und darum sind wir ferner auch nicht imstande, das Vorstellen als ein Wiederholen zu begreifen, wie unsere Gegner wollen, die es dann aber freilich als Wiederholen von dem

auch uns bekannten Wiederholen unterscheiden müssen, sondern wir begreifen Vorstellen als ein gegenständliches Wiederhaben von früher Gehabtem, mag dieses nun früher als Gegenständliches, mag es in einer anderen seelischen Bestimmtheit dem Bewusstsein eigen gewesen sein.

Darum aber geht ja gerade der Streit in der besonderen Angelegenheit des „Gefühls", ob die Seele, mag Vorstellen als ein Wiederholen oder als ein gegenständliches Wiederhaben von früher Gehabtem begriffen werden, früheres Zuständliches wiederholen (nicht wiederholen) oder gegenständlich (nicht zuständlich) wiederhaben könne. Die Frage vereinfacht sich für unsere Gegner, da wir uns daran erinnern, dass nach ihrer Annahme, Gefühl sei nicht, wie die Wahrnehmung, auch seelisches Einzelwesen, sondern nur eine Beziehung unter jenen Seelchen in der Seele, der Unterschied des Wiederholens und Wiederholens für das Wiederhaben eines Gefühls nicht Platz greifen kann, da diesen Psychologen alles Wiederhaben von Gefühl ein Wiederholen sein muss.

Wir verstehen daher, dass sie das Wiederhaben eines Gefühls nur als Wiederholen begreifen können und dass ihnen ein von der Seele „wiedergehabtes" Gefühl nur wieder ein Zuständliches dieser Seele, nicht aber etwa ein Gegenständliches der Seele bedeuten kann, mit anderen Worten, dass sie zwar „wiedergehabtes" Gefühl als „wiederholtes", nicht aber als „vorgestelltes Gefühl" zu fassen imstande sind und daher „vorgestelltes Gefühl" oder „Gefühlsvorstellung" als Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit verneinen.

Die Tatsachen des Seelenlebens müssen in dieser Streitfrage, ob es „Gefühlsvorstellung" d. i. Vorstellung von früherem Zuständlichen geben könne oder nicht, entscheiden. Wir räumen ja ein, dass die Behauptung zunächst wunderbar anmuten wird, die Seele könne früheres Zuständliche als Gegenständliches wiederhaben, und in seinem Zweifel wird man wohl dadurch bestärkt, dass, weil Vorstellen ein gegenständliches Haben der Seele ist, dieses Wiederhaben eben auch nur auf früheres Gegenständliches (Wahrnehmung, „Empfindung") scheint bezogen werden zu können, indem man daraus, dass dieses schon früher Gegenständliches der Seele war, eher zu verstehen meint, dass die vorstellende Seele das früher Gehabte wiederhabe.

Ob das gegenständliche Wiederhaben, das wir das Vorstellen der Seele nennen, nur ein Wiederhaben von früherem Gegenständlichen sei, ob wir also mit unseren Gegnern dem Satze beipflichten werden, dass die vorstellende Seele nichts Anderes als früheres Gegenständliches wiederhabe, darüber müssen wir die Tatsachen unseres Bewusstseinslebens befragen; denn die Behauptung, dass das vorstellende Bewusstsein früher Gehabtes gegenständlich habe, sagt uns noch nichts darüber, ob all solches früher Gehabte, das vorgestellt wird, der Seele in der Besonderheit gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit eigen gewesen sein müsse oder nicht.

Als gemeinsamer Boden für diese Streitfrage gilt aber, dass Vorstellen selber stets ein gegenständliches Haben der Seele sei und zwar genauer ein gegenständliches Wiederhaben, und die Frage ist in der Tat nur die, ob dieses gegenständliche Wiederhaben als Vorstellen ausschliesslich als das Wiederhaben von früherem Gegenständlichen möglich sei oder sich auch über anderes Gehabtes des früheren Seelenlebens erstrecke.

Darüber herrscht also nur eine Ansicht, dass, wenn es Vorstellung von früherem Zuständlichen gebe, diese „Gefühlsvorstellung“ nicht selber Zuständliches sein könne, sondern Gegenständliches d. i. Besonderheit der gegenständlichen Bestimmtheit unserer Seele sein müsse. Ein „wiederholtes Gefühl“ ist also nicht etwa eine „Gefühlsvorstellung“, sondern eben ein „Gefühl“ d. i. ein Zuständliches, eine Lust oder Unlust in diesem „wiederholenden“ Seelenaugenblick.

Fragen wir nun unser Seelenleben nach der „Gefühlsvorstellung“, so erhalten wir eine so klare Antwort, dass kein Zweifel an der Tatsächlichkeit der „Gefühlsvorstellung“ ferner bestehen kann. Wenn ein Mensch von Lust und Unlust spricht, so kann er dies selbstverständlich nur, indem er sich der Lust und Unlust „bewusst“ ist, denn von etwas, dessen er sich nicht bewusst wäre, zu „sprechen“, ist keinem Menschen möglich: wir fassen „sprechen“ hier natürlich als „Gedanken in Lauten äussern“, nicht bloss als „Laute ausstossen“. Wie steht es nun: habe ich, wann immer ich zunächst von Lust und dann von Unlust spreche, zunächst in der Tat Lust und dann Unlust als die Besonderheit meiner zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit, bin

ich, mit anderen Worten, zunächst „lustig“ und dann „unlustig“? Bin ich, so oft ich an grosse Freude, die ich früher hatte, „denke“, tatsächlich auch immer fröhlich, und bin ich, so oft ich an einen grossen Schmerz „denke“, tatsächlich immer sehr betrübt? Sicherlich bin ich mir in solchen Fällen immer einer Lust oder einer Unlust bewusst. Aber wie oft bin ich unlustig, während ich von Lust rede, wie oft andererseits lustig, während ich von Unlust rede oder an Unlust „denke“! Habe ich demnach in diesen Fällen nicht als zuständliches Bewusstsein dort Lust, hier Unlust, von der ich doch rede oder an die ich denke, so muss ich, da ich tatsächlich von ihr rede oder an sie „denke“, als gegenständliches Bewusstsein die Lust oder die Unlust „haben“, oder ich habe sie überhaupt nicht und damit auch keine Möglichkeit von ihr zu „sprechen“. Da nun das „Nichthaben“ überhaupt angesichts der Tatsache, dass ich von Lust rede, wenn ich gleich nicht lustig, und von Unlust rede, obwohl ich lustig bin, ausgeschlossen ist, so erscheint die Behauptung von Lustvorstellung und Unlustvorstellung als Gegenständlichem des Bewusstseins im vollen Lichte der Wahrheit.

Nun hat man gegnerischerseits die Tatsache, dass wir uns z. B. ein früher gehabtes „Vergnügen“ oder einen früher gehabten „Schmerz“ vorstellen, mit völliger Umgehung der „Gefühlsvorstellung“ dahin gedeutet, dass man sagt, es werde tatsächlich nur das Gegenständliche des früheren „Vergnügens“ und „Schmerzes“ vorgestellt, man stelle sich etwa nur die Menschen vor, mit denen man vergnügt gewesen sei oder die uns das Schmerzgefühl verursacht haben, und dadurch verfalle man dann dem Schein, als ob auch das frühere Zuständliche vorgestellt, also gegenständlich wiedergehabt werde.

Stände es aber in Wahrheit so, wie sollten wir da wohl von früherem „Vergnügen“ oder „Schmerze“ wissen, wenn wir nur die Menschen insoweit sie früher Gegenständliches unseres Bewusstseins waren, vorstellten und nicht auch früheres Zuständliches? Man sage nicht, dass wir eben doch in dem ersten Fall „lachende“ Gesichter vorstellen! Denn wer will das in der bestimmten Muskelstellung befindliche Gesicht als „lustiges“ begreifen, ohne Lustvorstellung zu haben, die ihm mit dieser Gesichtslage verknüpft ist. Ich sehe — im eigentlichen Sinne dieses Wortes genommen — ja niemals einen Menschen lustig

sein, wenn ich ihn auch lachen d. i. an ihm eine bestimmte Gesichtsmuskelstellung sehe, sondern ich schliesse aus der gesehenen Gesichtslage auf eine Lust, deren Folge diese Gesichtslage ist, und das heisst, psychologisch gesprochen, ich habe eine Vorstellung von der Lust jenes Menschen, auch wenn ich selbst „unlustig“ bin.

Eine letzte Zuflucht gegen die durch die Tatsachen unseres Seelenlebens auf Anerkennung dringende „Gefühlsvorstellung“ könnte noch die zu sein scheinen, dass man behauptet, wenn wir uns ein früheres „Vergnügen“ vorstellen, so verknüpfe sich mit dem allein vorgestellten früheren Gegenständlichen des „Vergnügens“ in dem Augenblicke seines Vorgestelltwerdens ein Zuständliches unseres Bewusstseins, hier also eine Lust. Und in der Tat lässt sich nicht leugnen, dass vielfach mit der Vorstellung von jenem früheren Gegenständlichen des „Vergnügens“ auch unser zuständliches Bewusstsein die Besonderheit „Lust“ aufweist; wir pflegen dann zu sagen, jene Vorstellung des „Vergnügens“ habe die Lust in uns „hervorgerufen“. Aber diese Erfahrung reicht doch nicht etwa aus, um zu behaupten, dass die von uns gemeinte „Gefühlsvorstellung“ beim Vorstellen des früheren „Vergnügens“ in Wahrheit ein Zuständliches, eine Lust der Seele in diesem Augenblicke, sei, die bei Gelegenheit der Vorstellung des Gegenständlichen jenes früheren „Vergnügens“ auftrete und uns nur den Schein einer Lustvorstellung neben der tatsächlichen Lust in diesem Augenblicke erwecke. Diese Behauptung liesse sich hören, wenn mit der Vorstellung des früheren Gegenständlichen eines „Vergnügens“ stets eine Lust als Zuständliches oder mit der Vorstellung des früheren Gegenständlichen eines „Schmerzes“ stets eine Unlust als Zuständliches in dem Augenblicke verknüpft wäre. Aber wie viele Fälle haben wir Alle zu verzeichnen, in denen wir Unlust hatten bei der Erinnerung an ein „Vergnügen“, und wie viele ebenso, in denen wir Lust hatten bei der Erinnerung eines „Schmerzes“, wie ja der alte Dichter schon sang: forsan et haec olim meminisse juvabit. Wie aber könnten wir uns in solchen Fällen wohl eines früheren Erlebnisses als eines „Vergnügens“ (oder eines „Schmerzes“) erinnern: wenn wir in diesem Augenblicke des Erinnerns (Vorstellens) zwar Unlust (oder Lust) als Zuständliches unseres Bewusstseins, aber nicht zugleich auch Lustvor-

stellung (oder Unlustvorstellung) hätten, die sich mit der Vorstellung des früheren Gegenständlichen jenes „Vergnügens" (oder jenes „Schmerzes") zusammen als Besonderheit unseres gegenständlichen Bewusstseins böte? Wer könnte wohl, wie es so oft geschieht, wenn er traurig ist, von früherem „Vergnügen", und wenn er lustig ist, von früherem „Schmerze", ohne „Gefühlsvorstellung" (dort Lust- hier Unlustvorstellung) zu haben, erzählen?

Also auch diese letzte Zuflucht erweist sich als trügerisch und die Gefühlsvorstellung behauptet den Platz, wie die Tatsachen des Seelenlebens es laut und deutlich fordern.

Wir wissen nun, dass die Seele nicht nur früheres Gegenständliches, sondern auch früheres Zuständliches gegenständlich wiederhaben kann. Alle Vorstellung ist Gegenständliches der Seele, alle Vorstellung ist auch Wiedergehabtes und daher stets bezogen auf früher Gehabtes oder ursprünglich Gehabtes. Zu diesem gehört aber nicht nur die Wahrnehmung, sondern ebenfalls das Zuständliche der Seele, die Lust und Unlust.

So kann also Vorstellen, da es ja immer ursprüngliche Bestimmtheit zu seiner Voraussetzung hat, sowohl auf ursprüngliche gegenständliche als auch auf ursprüngliche zuständliche Bestimmtheit gestellt sein.

Nun ist freilich „ursprüngliche zuständliche Bestimmtheit" ein überschüssiges Wort, denn jegliches Lust- und jegliches Unlusthaben ist ursprüngliche zuständliche Bestimmtheit, sie setzt also niemals zur Bedingung ihrer Möglichkeit andere zuständliche Bestimmtheit der Seele voraus, wie bald des Näheren dargelegt wird.

Mit vollem Grund gilt dies Wort aber von der ursprünglichen gegenständlichen Bestimmtheit des Bewusstseins, dem Wahrnehmen, denn ihr steht das Vorstellen als eine andere gegenständliche Bestimmtheit gegenüber. Aber wir wissen nunmehr auch, dass das Vorstellen nicht deshalb eine gegenständliche Bestimmtheit heisst, weil wir ursprüngliches Gegenständliches in der Vorstellung wiederhaben, denn wir haben auch (ursprüngliches) Zuständliches in der Vorstellung wieder. Gegenständliches vorstellen heisst früheres Gegenständliches gegenständlich wiederhaben, Zuständliches vorstellen früheres Zuständliches gegenständlich wiederhaben. Fragt

man, wie das Letzte möglich sei, so wäre die Frage, wie das Erste möglich sei, ebenso am Platze, und die Antwort, die man für das Erste findet, muss gleicherweise auf das Letzte passen, denn der Umstand, dass in dem ersten Fall das früher Gehabte Gegenständliches war, macht die Tatsache, dass das vorstellende Bewusstsein es gegenständlich hat, gar nicht klarer im Vergleich zu dem zweiten Fall, in dem das früher Gehabte Zuständliches unseres Bewusstseins war.

Somit erkennen wir, dass das Gegenständliche des vorstellenden Bewusstseins nicht nur auf das, was das wahrnehmende Bewusstsein als Besonderheit seiner Bestimmtheit bietet, in seinem Wiederhaben beschränkt ist, sondern weiter greift und auch alles, was das zuständliche Bewusstsein als Besonderheit seiner Bestimmtheit, also die verschiedengradige Lust und die verschiedengradige Unlust, aufzuweisen hat, mit umspannt.

Ist nun gegenständlich wiedergehabtes Zuständliches Vorstellung, so muss diese „Gefühlsvorstellung“ auch dem allgemeinen Gesetze unseres Vorstellens unterstellt sein; demnach gibt es keine Gefühlsvorstellung, wenn das früher Gehabte (Lust oder Unlust) nicht als das Glied einer Einheit gegeben war.

Als solche grundlegende Einheit kann aber von den bei dem Vorstellen des ursprünglichen Gegenständlichen gefundenen vier Einheiten für die „Gefühlsvorstellung“ nur die des „zeitlichen Beieinander im Zugleich“ in Betracht kommen und zwar ist es auch hier immer nur die Einheit von Zuständlichem und Gegenständlichem, denn von einem Zugleichsein zweier „Gefühle“ kann ja nicht die Rede sein; überhaupt gibt es eine Einheit von Zuständlichem und Zuständlichem nicht, weil das Zuständliche jedes Augenblickes einfaches „Gefühl“ ist, mithin das Bewusstsein niemals zwei „Gefühle“ hat.

Die veranlassende Bedingung für eine „Gefühlsvorstellung“ kann also unter allen Umständen nur Gegenständliches, sei es Wahrnehmung, sei es Vorstellung, sein. Niemals wird es geschehen können, dass ein Zuständliches die Vorstellung eines anderen Zuständlichen veranlasse; die Fälle, in denen dies scheinbar geschieht, sind solche, in denen ein vermittelndes Gegenständliches als Vorstellung, das seinerseits die Gefühlsvorstellung „veranlasste“, eben übersehen wird. Nicht das Zuständliche also „veranlasste“ die Vorstellung von Zuständlichem,

sondern eben die Vorstellung des Gegenständlichen, die ihrerseits dann die Vorstellung von Zuständlichem veranlasste.

Dass aber, wie wir hier noch anmerken wollen, Zuständliches oder „Gefühl“ veranlassende Bedingung für Vorstellen von früherem Gegenständlichen sein könne, geht schon daraus hervor, dass ja Gegenständliches, das mit einem Zuständlichen in früherer Einheit gegeben war, als wiederholtes oder vorgestelltes die veranlassende Bedingung für dieses Zuständliche sein kann. Hier gilt: was dem Einen recht ist, ist dem Anderen billig; kann das eine Glied der früheren Einheit, das Gegenständliche, wenn es wiederholt gehabt ist, das Vorstellen des anderen Gliedes, nämlich des früheren Zuständlichen, veranlassen, so muss auch wiedergehabtes Zuständliches ebenso die veranlassende Bedingung für das Vorstellen des in früherer Einheit mit ihm gegebenen Gegenständlichen sein können. Dies Letzte bestätigt sich in unserem Leben tagtäglich, so, wenn uns in „fröhlicher“ Gesellschaft „lustige“ Geschichten einfallen oder in „trauriger“ Stimmung „trübe“ Gedanken kommen.

§ 37.

Das massgebende Gegenständliche.

Da das einzelne Gegenständliche eines Bewusstseinsaugenblickes für das Zuständliche desselben Augenblickes jedes Mal einen besonderen „Wert“ hat, dieser jedesmalige „Zuständlichkeitswert“ aber vor Allem von der Deutlichkeitsstellung des besonderen Gegenständlichen im Bewusstsein abhängt, so erscheint der Anteil des einzelnen Gegenständlichen an der besonderen Bedingung für das Zuständliche des Augenblickes je nach der Deutlichkeitsstellung in den verschiedenen Augenblicken geringer oder grösser gegenüber demjenigen des übrigen mit ihm zugleich gegebenen Gegenständlichen. Den Löwenanteil an der besonderen Bedingung für das Zuständliche des Augenblickes hat aber immer das im Blickpunkt des Bewusstseins stehende Gegenständliche, das wir daher in Beziehung auf das

Zuständliche des Seelenaugenblickes das massgebende Gegenständliche dieses Augenblickes nennen.

Von diesem massgebenden Gegenständlichen hängt es ab, welcher Art das Zuständliche ist, ob Lust oder Unlust, während von ihm und dem übrigen Gegenständlichen des Bewusstseinaugenblickes zusammen der besondere Grad des Zuständlichen abhängig erscheint.

Wir haben das gesamte besondere Gegenständliche eines Bewusstseinsaugenblickes in übertragenem Sinne die besondere Bedingung für das Zuständliche desselben Augenblickes genannt und dargelegt, dass jedes Besondere aus diesem Gegenständlichen einen besonderen Anteil an jener Bedingung habe, den wir als den „Zuständlichkeitswert“ des einzelnen Gegenständlichen in dem Bewusstseinsaugenblicke bezeichneten (s. S. 339 f.). Der „Zuständlichkeitswert“ ist für die einzelne Besonderheit des gegenständlichen Bewusstseins nicht ein und derselbe in den verschiedenen Seelenaugenblicken, in denen sie sich bietet, sondern hängt von der Stellung ab, die sie gegenüber anderen Besonderheiten gegenständlicher Bestimmtheit des betreffenden Augenblickes im Bewusstsein einnimmt. Die besondere Stellung des einzelnen Gegenständlichen ist gekennzeichnet, wie wir gezeigt haben (s. S. 341) durch seine psychologische Deutlichkeit d. i. durch seine Deutlichkeitsstellung im Bewusstsein, je nachdem dies besondere Gegenständliche im Blickpunkt des Bewusstseins steht oder von ihm abgerückt erscheint, und wir wissen, dass für diese Deutlichkeitsstellung einerseits das Gegenständliche an sich selbst (unwillkürliche Aufmerksamkeit), andererseits der Wille des Menschen (willkürliche Aufmerksamkeit) von bestimmender Bedeutung ist.

Nun verstehen wir sowohl, dass ein und dasselbe Gegenständliche in den verschiedenen Augenblicken verschiedenen Zuständlichkeitswert haben könne, als auch, dass das eine Gegenständliche gegenüber anderem Gegenständlichen desselben Augenblickes grösseren oder geringeren Zuständlichkeitswert

haben könne. Hierbei müssen wir freilich nicht vergessen, dass doch ein jegliches stets irgend einen Zuständlichkeitswert habe, dass also keines ein „gleichgültiges“ d. i. ohne allen Zuständlichkeitswert sei. Diesen Wert jedes einzelnen Gegenständlichen gegenüber dem des anderen in demselben Augenblicke genau festzustellen, ist nun allerdings unmöglich, weil er für Mass und Zahl unzugänglich ist. Immerhin aber vermögen wir Unterschiede dieses Wertes unter dem Gegenständlichen festzustellen und im Besonderen dasjenige nachzuweisen, das vor allem übrigen desselben Seelenaugenblickes hervorragenden Anteil an der besonderen Bedingung für das Zuständliche dieses Augenblickes hat: es ist dies das im Blickpunkt des Bewusstseins stehende, dessen Deutlichkeitsstellung also die überragende ist.

Wir kennen freilich auch Seelenaugenblicke, in denen von einem Unterschiede in der Deutlichkeitsstellung des verschiedenen Gegenständlichen kaum oder gar nicht die Rede sein kann; das sind meistens auch Augenblicke, deren Zuständliches einen sehr geringen Grad aufweist. In der Regel aber weist unser Seelenleben doch Augenblicke auf, die verschiedenes Gegenständliches in verschiedener Deutlichkeitsstellung und eines unter ihnen „im Blickpunkt“ d. h. in hervorragender Deutlichkeitsstellung haben.

Dieses besondere Gegenständliche in überragender Deutlichkeitsstellung, dem der Löwenanteil an der besonderen Bedingung für das Zuständliche dieses Seelenaugenblickes zuzurechnen ist, nennen wir das für das Zuständliche dieses Augenblickes massgebende Gegenständliche. Für unser Urteilen macht sich dieses sogar derart geltend, dass wir das Zuständliche des einzelnen Seelenaugenblickes auf unser „massgebendes“ Gegenständliches ganz allein zu beziehen pflegen, also in diesem allein die besondere Bedingung für die Lust oder die Unlust des Augenblickes völlig gefasst zu haben meinen und daher wohl das übrige Gegenständliche als völlig gleichgültig für das Zuständliche des Bewusstseinsaugenblickes ansehen. So führen wir wohl die besondere Lust oder Unlust auf ein besonderes unter dem Gegenständlichen des betreffenden Augenblickes allein zurück, das dieses Vergnügen oder jenen Schmerz „verursacht“ habe, das allein an ihm „schuld“

sei. Eine Induktionsprobe nach der Unterschiedsmethode würde uns freilich bald eines Besseren belehren, indem sie zeigte, dass zwar der Hauptanteil an der besonderen Bedingung für das Zuständliche jenem besonderen Gegenständlichen zukäme, aber doch auch das andere Gegenständliche sich mitbedingend geltend gemacht habe. Wäre dies nicht der Fall, so müsste ja jenes besondere Gegenständliche des Bewusstseins, wann immer es in irgend einem Augenblick der Seele sich findet, mit derselben Lust oder derselben Unlust verknüpft sein: wem aber schmeckt wohl das Bier immer gleich angenehm, wen erfreut der Anblick eines Gemäldes immer gleich sehr, wer ärgert sich über eine Unart seines Kindes immer gleich stark, wen schmerzt der Gedanke eines Verlustes immer gleich tief?

So viel aber ist sicher, dass durchweg ein besonderes unter dem Gegenständlichen des Augenblickes einen hervorragenden Anteil an der besonderen Bedingung für unser Zuständliches hat: darum eben heissen wir es das massgebende dieses besonderen Augenblickes und wollen damit zugleich betonen, dass es doch keineswegs immer das massgebende sei, wann es eben als besonderes Gegenständliches in der Seele auftritt. Es ist das ebenso wenig der Fall, als dass ein besonderes aus dem gesamten Gegenständlichen das Zuständliche seines Augenblickes allein bedinge.

Wir nennen aber das besondere Gegenständliche, das den Löwenanteil an der besonderen Bedingung für das Zuständliche seines Augenblickes hat, nun auch noch deswegen das massgebende, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass durch dieses Gegenständliche im Besonderen die Art des Zuständlichen bedingt sei. Von dem massgebenden Gegenständlichen hängt es ab, ob das Zuständliche eine Lust oder eine Unlust ist, während der Grad des Zuständlichen durch das gesamte Gegenständliche, also durch das massgebende und das übrige Gegenständliche des Augenblicks zusammen bedingt ist. Daraus wird es auch verständlich, dass wir meistenteils das Zuständliche auf das massgebende Gegenständliche allein zu beziehen pflegen, weil in erster Linie für uns nicht der Grad, sondern die Art des Zuständlichen in Betracht kommt. Und so können wir auch mit Recht von „lustbringendem“ und „unlustbringendem“ oder, wenn man den Ausdruck vorzieht, von „lust-

betontem“ und „unlustbetontem“ Gegenständlichem reden, nämlich dann mit Recht, wenn die Voraussetzung erfüllt ist, dass dieses Gegenständliche im Blickpunkt des Bewusstseins, also in überragender Deutlichkeitsstellung steht. Diese Voraussetzung aber muss immer wenigstens mitgedacht sein, wenn wir behaupten, eine bestimmte Wahrnehmung oder eine bestimmte Vorstellung sei, wenn sie als Besonderheit unseres Bewusstseins auftritt, mit Lust oder mit Unlust verknüpft.

§ 38.

Das begleitende Gegenständliche.

Das Zuständliche unseres Bewusstseins hat ausser Art und Grad nicht noch ein Drittes aufweisen, in dem es sich noch besonderte. Was man als solches Dritte an der Lust und an der Unlust unter dem Namen „Gefühlsfärbung“ vorgebracht hat, ist in Wahrheit ein besonderes Gegenständliches, das mit dem Zuständlichen des Seelenaugenblickes zusammen sich bietet und somit den Schein erweckt hat, es sei dem Zuständlichen selber zugehörig. Dieses besondere Gegenständliche ist die Innenempfindung.

Unter dem Gegenständlichen jedes einzelnen Bewusstseinsaugenblickes, das in seiner Gesamtheit die besondere Bedingung des Zuständlichen dieses Augenblickes ausmacht, findet sich stets die Innenempfindung; diese begleitet demnach immer das Zuständliche, und wir nennen es daher in Bezug auf das Zuständliche seines Augenblickes das begleitende Gegenständliche.

So innig verknüpft auch das Zuständliche (Lust und Unlust) mit seinem massgebenden Gegenständlichen uns erscheint, so unterscheiden wir es doch als ein Besonderes unseres Bewusstseins mit voller Klarheit und Sicherheit von diesem. Dass das Zuständliche oder „Gefühl“ sich selbst wiederum nach Art

und Grad als Lust und Unlust, sowie als starke und schwache Lust und Unlust besondere, wissen wir.

Man hat sich nun aber durch bestimmte Tatsachen unseres Seelenlebens veranlasst gesehen, diesem Zuständlichen ausser Art und Grad ein drittes, in dem es sich noch besonders kennzeichne, zuzuweisen, und dieses dritte die „Gefühls f ä r b u n g“ genannt. Erkundigen wir uns näher nach dieser „Färbung“ des Zuständlichen, so lautet die Antwort, die wir erhalten, wenig Vertrauen erweckend. Man behauptet nämlich, dieses „Dritte“ am Zuständlichen sei an sich „Unsagbares“, „nicht Beschreibbares“, sondern nur „Fühlbares“ (so Th. Ziegler „das Gefühl“ S. 115): diese „Auskunft“ ist augenscheinlich eine „Ausflucht“. Mit dem Vorrecht, dass das „Gefühl“ leider in weiten Kreisen noch geniesst, muss endlich aufgeräumt werden, dass es sich auf Grund seiner angeblichen „Unsagbarkeit“ und „Unbeschreibbarkeit“ etwa der wissenschaftlichen Aufsicht entziehen und ungestraft im wissenschaftlichen Betriebe herumfahren dürfe. Was unser „Gefühl“ bietet, das muss auch samt und sonders zu „sagen“ und zu „beschreiben“ sein, denn auch das Zuständliche in der Welt gehört zu dem uns Gegebenen, alles Gegebene aber ist irgendwie b e s t i m m t e s Gegebenes und demnach auch irgendwie „sagbar“ und „beschreibbar“.

Die „Gefühlsfärbung“ wird uns jedoch von denen, die sie „unbeschreibbar“ und „nur fühlbar“ nennen, dadurch wohl näher gebracht, dass behauptet wird, diese „Färbung“ in ihrer verschiedenen Besonderheit sei es, die zu der Einteilung der Gefühle in körperlich-sinnliche, ästhetische, intellektuelle, sittliche und religiöse Gefühle führe. Man will also damit sagen, dass diese durch verschiedenes massgebendes Gegenständliches bedingten „Gefühle“ als Z u s t ä n d l i c h e s, auch ohne die Verschiedenheit dieses ihres massgebenden Gegenständlichen heranzuziehen, aus i h r e r e i g e n e n B e s o n d e r h e i t h e r a u s unterschieden werden können. So heisst es: „die ästhetische Freude über ein schönes Gedicht ist inhaltlich verschieden von der sinnlichen über ein Glas guten Weines oder von der intellektuellen über eine gelöste Preisaufgabe, und zwar eben nicht nur ihre „Ursache“ (gemeint ist das massgebende Gegenständliche), das a quo, ist verschieden, sondern auch ihre Farbe“. Bei dieser Behauptung freilich bleibt es, und weitere Aufklärung wird uns

nicht gegeben, das Übrige lässt sich, so tröstet man uns, zwar nicht sagen, aber doch „fühlen".

Indessen, wenn wir tatsächlich dieses angeblichen Dritten an dem „Gefühle" uns als „Fühlende" bewusst wären, so müsste es auch von Jedem als solches festgestellt werden können, zumal wir das Zuständliche, um das es sich handelt, doch in seinen zwei bekannten Bestimmungen, in seiner Art und seinem Grade, klar und deutlich zu fassen und darzulegen imstande sind. Wenn wir nun zwei Gefühle, die zwar mit verschiedenem massgebendem Gegenständlichen verknüpft, aber doch der Art und dem Grade nach dasselbe sind, vor uns haben, so finden wir, indem wir das Gegenständliche ganz bei Seite stellen, gar nicht mehr zwei „Gefühle", sondern in der Tat nur ein einziges Zuständliches vor.

Und doch können wir denen nicht Unrecht geben, die da behaupten, das hier in Frage kommende Seelische biete noch mehr als das massgebende Gegenständliche und das durch Art und Grad bestimmte Zuständliche. Was ist aber dieser Rest, wenn er nicht als „Färbung" des Zuständlichen begriffen und dargelegt werden kann?

Vergleichen wir, um uns in dieser Sache Klarheit zu verschaffen, die Angst und die Reue. Beides bezeichnet ein Zusammen von gegenständlicher und zuständlicher Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit. Das Zuständliche und sein massgebendes Gegenständliches sind uns hier bekannt, jenes ist für Beides die Unlust, dieses für die Angst die Vorstellung eines kommenden unheilvollen Ereignisses, für die Reue die Vorstellung eines geschehenen selbstgewirkten unheilvollen Ereignisses. Setzen wir nun einmal, dass Angst und Reue in dem Zuständlichen nicht nur nach seiner Art, sondern auch nach seinem Grade gleich seien, so erscheinen sie doch verschieden, weil ihr massgebendes Gegenständliches verschieden ist. Aber indem wir dieses Gleiche und Verschiedene der Angst und der Reue hervorheben, haben wir offenbar noch nicht das, was wir Angst und Reue nennen, schon restlos beschrieben; was aber als Rest geblieben, das ist es eben, das jene Psychologen als „Färbung des Gefühls" begreifen wollen.

Wir wiederholen: wäre dieser Rest etwas „Fühlbares" d. i. etwas zur Besonderheit der zuständlichen Bewusstseinsbestimmt-

heit Gehöriges, so müsste auch er doch derart zu beschreiben sein, dass auch wir Anderen uns daraus vernehmen könnten. Nun aber finden wir am Zuständlichen an und für sich selber nichts weiter als seine Art und seinen Grad und wissen daher bei ihm selber nirgends hin mit der Behauptung der besonders „gefärbten“ Lust oder Unlust. Vielleicht aber finden wir das, was zu dieser Behauptung den Anlass gegeben hat, unter dem Gegenständlichen, das mit dem massgebenden zusammen im Seelenaugenblick gegeben ist.

Zu diesem Gegenständlichen gehört aber ausnahmslos die Innenempfindung. Wir kennen keinen Bewusstseinsaugenblick, der nicht auch Innenempfindung hätte; diese begleitet also auch stets das Zuständliche unseres Bewusstseins. In ihr nun sehen wir diejenige gegenständliche Besonderheit, die zu der Behauptung einer „Färbung“ des Zuständlichen geführt hat, indem sie einmal stets mit diesem zusammen im Seelenaugenblicke auftritt, dann aber auch selber nicht deutlich, sondern immer nur in undeutlicher und verschwommener Weise sich bietet. Darum eben konnte es geschehen, dass dieses Gegenständliche nicht als ein Besonderes im Bewusstsein „bemerkt“ wurde, obwohl man darüber, dass doch noch etwas ausser dem massgebenden Gegenständlichen und dem nach Art und Grad bestimmten Zuständlichen gegeben sei, nicht im Zweifel war. Und so konnte es weiter geschehen, dass man dieses Besondere dem Zuständlichen oder „Gefühl“ als dessen dritte Bestimmung neben Art und Grad zulegte, weil man von ihm immerhin sicher war, dass es „in uns“, „in unserem Innern“ gelegen sei, wie man ja ebenso von dem nach Art und Grad bestimmten „Gefühl“ zu behaupten pflegt, dass es „in uns“, „in unserem Innern“ sei. Es spielt hierbei augenscheinlich wieder jene Vermischung von erkenntnistheoretischer und psychologischer Betrachtung eine verhängnisvolle Rolle; nur aus dieser Vermischung heraus verstehen wir, wie man dazu gekommen ist, „Innenempfindung“ zu dem „Gefühl“ als seine „Färbung“ zu rechnen. Denn so unbestimmt und verschwommen auch das Gegenständliche der Innenempfindung erscheint, so begreifen wir es doch als „im Menschen“, „in unserem Innern“ Gegebenes, und da andererseits das massgebende Gegenständliche durchweg „ausser uns“, „in der näheren und ferneren Umgebung des Menschen“

seinen Platz hat, so kam es, weil die Gefühle ebenfalls „in uns“ gegeben sind, leicht dazu, Innenempfindung, da sie sich eben als besonderes Gegenständliches nicht leicht bemerkbar macht, dem „in unserem Innern“ befindlichen Gefühle als seine „Färbung“ zuzulegen.

Nun ist es auch verständlich, dass diese angebliche Gefühlsfärbung „unbeschreibbar“ sein soll, denn die Undeutlichkeit und Unbestimmtheit der Innenempfindung macht in der Tat ihre Beschreibung zu einem schwierigen Geschäft. Immerhin ist es uns aber bei mancher das Zuständliche des Augenblicks begleitenden Innenempfindung doch möglich, sie in ihrer Besonderheit genügend klarzulegen, und so werden wir auch in den Stand gesetzt, unsere Aufstellung zu rechtfertigen, dass das, was man die „Färbung“ des Zuständlichen genannt hat, tatsächlich die das Zuständliche stets begleitende Innenempfindung sei.

Wir setzen den Fall, Jemand habe Angst vor dem Zahnausziehen. Zergliedern wir diese Angst, so ergibt sich als massgebendes Gegenständliches die Vorstellung von dem bevorstehenden schmerzvollen Zahnausziehen, und ferner als Zuständliches eine starke Unlust, dann aber auch eine Innenempfindung, die wir als „Beklemmung“ zu bezeichnen pflegen. Dass dieses letzte Gegenständliche notwendig zu dem, was wir „Angst“ nennen, gehört, wird jeder einräumen, der einmal versucht hat, von dieser Innenempfindung gänzlich abzusehen und doch noch von einer Angst zu sprechen. Dass nun dasjenige, was ausser dem massgebenden Gegenständlichen und dem durch Art und Grad bezeichneten Zuständlichen noch in der Angst steckt, nicht selber zum Zuständlichen gehöre, sondern eben jene Innenempfindung „Beklemmung“ sei, ergibt sich aus der Probe, die bei der Angst von der Beklemmung absieht und nun vergebens an dem Zuständlichen selbst noch etwas über dessen Art und seinen Grad hinaus zu entdecken sich bemüht. Andererseits aber lässt uns eine Probe, in der wir das massgebende Gegenständliche der Angst sowie die Innenempfindung und die starke Unlust zusammen in einem Seelenaugenblicke beschrieben haben, nichts mehr Nennenswertes an der Beschreibung der „Angst“ vermissen.

Wir nennen Innenempfindung, insofern sie stets mit Zuständlichem zusammen im Seelenaugenblick sich findet, das

„begleitende“ Gegenständliche des „Gefühls“, das somit für uns mit dem massgebenden Gegenständlichen und dem Zuständlichen des Augenblickes ein besonderes Zusammen darstellt, wie wir es z. B. vor uns haben, wenn wir sprechen von Angst, Zorn, Liebe, Hass, Zufriedenheit, Unzufriedenheit, Neid, Achtung, Verehrung, Ehrfurcht, Abscheu, Verachtung, Ekel, Stolz, Hochmut, Demut, Übermut, Grossmut, Kleinmut, Furcht, Hoffnung, Erwartung, Mut, Sehnsucht, Besorgnis, Verzagtheit, Überraschung, Schreck, Bewunderung, Entzücken, Mitleid, Schadenfreude, Ärger, Entrüstung, Begeisterung, Groll, Wehmut, Zuversicht, Verzweiflung, Reue u. a. m.

Das hier Genannte ist uns alles von Jugend auf bekannt und Jeder wird, wenn er prüft, was in jeder dieser seelischen Besonderheiten sich bietet, nicht umhin können, anzuerkennen, dass sie ein Zusammen von massgebendem Gegenständlichen, Zuständlichem und begleitendem Gegenständlichen (Innenempfindung) bedeuten.

Man könnte aber, ohne dies in Frage zu stellen, doch meinen, dass die Innenempfindung im Grunde erst nachträglich dem Zusammen von massgebendem Gegenständlichen und Zuständlichem als eine Folgeerscheinung sich angliedere. Dagegen spricht die Tatsache, dass wir kein Zusammen von Zuständlichem und massgebendem Gegenständlichen in unserem Seelenleben kennen und entdecken können, mit dem nicht schon Innenempfindung als begleitendes Gegenständliches verknüpft sei. Nicht jenes Zusammen von Zuständlichem und massgebendem Gegenständlichen bewirkt erst die begleitende „Innenempfindung“, es wirkt nicht erst die Angst die „Beklemmung“, der Mut die „Spannung“, sondern ohne diese Innenempfindungen sind überhaupt Angst und Mut als Besonderheiten unseres Bewusstseins gar nicht da.

Es will mir scheinen, dass die Meinung, die begleitende Innenempfindung sei erst eine Folgeerscheinung jenes Zusammens, aus einer Verwechselung dieses begleitenden Gegenständlichen mit dem, was wir „Gefühlsäusserung“ oder „Ausdruck der Gemütsbewegung“ zu nennen pflegen, stamme. Dass das Zusammen von Gegenständlichem und Zuständlichem des Augenblickes als Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit eine Wirkung auf unseren Leib ausüben könne, wissen wir.

Diese besonderen Leibesveränderungen als Wirkungen jenes Zusammens seelischer Besonderheiten im Seelenaugenblicke sind also Anschauliches unserer Welt, das „begleitende Gegenständliche" aber, mit dem wir uns hier beschäftigen, ist etwas Nichtanschauliches, nämlich Besonderheit unserer gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit und zwar Besonderheit des Wahrnehmens. Daraus geht aber zur Genüge hervor, dass Innenempfindung und „Gefühlsäusserung" so grundverschieden sind, wie Seelisches und Leibliches überhaupt. Dass die „Gefühlsäusserungen" freilich von uns wahrgenommen werden können und dann auch Besonderheit unseres Wahrnehmens sind, ist klar, aber dass sie dies, dass sie also Wahrnehmungen unserer Seele sind, ist doch nicht von jenem Zusammen seelischer Besonderheiten, dem massgebenden Gegenständlichen und dem Zuständlichen, sondern von Reiz—Nervenerregung—Gehirnzustand gewirkt. Darum müssen wir uns hüten, beides zusammen zu werfen: die Leibesveränderung als „Gefühlsäusserung" d. i. als Wirkung jenes seelischen Zusammens und die Wahrnehmung der Leibesveränderung als Wirkung von Reiz—Nervenerregung—Gehirnzustand in der Seele. Halten wir nur dies auseinander, so wird es uns auch niemals beifallen, die „begleitende" Innenempfindung mit der „Folgeerscheinung" des beregten Zusammens, die als „Ausdruck der Gemütsbewegung" bekannt ist, zu verwechseln.

Dass jene Leibesveränderungen, die „Gefühlsäusserungen", Wirkungen des besonderen Zusammens von Zuständlichem und Gegenständlichem seien, ist eine sichere Erfahrung, die uns berechtigt, auch wieder von bestimmten wahrgenommenen Leibesveränderungen auf ein besonderes Zusammen von Gegenständlichem und Zuständlichem zurück zu schliessen. Selbst der Fall, in dem der Wille das Auftreten einer „Gefühlsäusserung" trotz bestehendem entsprechendem „Gefühl" unterdrückt oder trotz fehlendem entsprechendem „Gefühl" veranlasst, spricht nicht gegen die Berechtigung des Schlusses von den Leibesveränderungen auf jenes Zusammen als ihre wirkende Bedingung. Denn in solchem Falle ist entweder eine andere Vorstellung als hemmender Umstand, oder eine Vorstellung jenes Zusammens von Zuständlichem und Gegenständlichem als Ersatz eingetreten. Wir sprechen deshalb mit Recht von diesen Leibesveränderungen

als den Folgeerscheinungen des besonderen Zusammens von Gegenständlichem und Zuständlichem.

Anders stände allerdings die Sache, wenn diejenigen Recht hätten, die, wie früher William James und nach ihm C. Lange in seinem Buche „über die Gemütsbewegungen“ sowie G. Sergi in seinem Buche „Principi di psicologica: dolore e piacere“, jene Leibesveränderungen nicht für die Folgeerscheinung, sondern für die Bedingung der „Gefühle“ ausgeben.

Aus dieser Meinung guckt deutlich die Verwechselung der Leibesveränderung, die man „Gefühlsäusserung“ nennt, mit dem begleitenden Gegenständlichen „Innenempfindung“ heraus.

Für die Innenempfindung stimmt es gewiss, dass sie eine Bedingung des „Gefühls“ genannt wird, wie ebenso das massgebende Gegenständliche eine Bedingung des Zuständlichen heisst. Wenn aber mit den Innenempfindungen die als „Gefühlsäusserungen“ bekannten Leibesveränderungen vertauscht und diese für Bedingungen der „Gefühle“ ausgegeben werden, so streitet das gegen die Tatsachen des seelischen Lebens. Es ist daher nicht nur ein verblüffendes, sondern auch ein grundfalsches Wort, das jene Psychologen uns geschenkt haben: „Wir lachen nicht, weil wir vergnügt, und weinen nicht, weil wir betrübt sind, sondern wir sind vergnügt, weil wir lachen, und sind betrübt, weil wir weinen!“

§ 39.

Das Gefühl.

„Gefühl“ kennt unser Sprachgebrauch in dreifachem Sinne: 1. als Zuständliches (Lust und Unlust), 2. als Zusammen von Zuständlichem und begleitendem Gegenständlichen und 3. als Zusammen von Zuständlichem und massgebendem und begleitendem Gegenständlichem des Seelenaugenblickes.

Demgemäss lässt sich Gefühl als das Zusammen von Zuständlichem und massgebendem und begleitendem Gegenständlichen drei besonderen Einteilungsgründen unterwerfen, mithin sich einteilen nach seinem Zuständlichen, seinem massgebenden und

seinem begleitenden Gegenständlichen. Die erste Einteilung lässt sich leicht und sicher durchführen, sie ergibt zwei Glieder, das Gefühl der Lust und das der Unlust. Die zweite Einteilung, die nach dem massgebenden Gegenständlichen, ergibt drei Glieder, das Gefühl der Wahrnehmung, das der Vorstellung und das der Wahrnehmung—Vorstellung. Die Einteilung nach dem begleitenden Gegenständlichen führt zu keinem klaren Ergebnis, weil sich das Gegenständliche „Innenempfindung" nicht in der Deutlichkeit bietet, die für eine sichere Einteilung erforderlich ist.

Wenn wir unserem Sprachgebrauch nachgehen, so fällt es bald auf, dass das Wort „Gefühl" durchaus nicht immer in demselben Sinne verwendet wird; wir können vielmehr deutlich einen dreifachen Gebrauch dieses Wortes feststellen: Gefühl ^{1} = Zuständliches, Lust oder Unlust; Gefühl ^{2} = Zuständliches und begleitendes Gegenständliches (Innenempfindung) zusammen; Gefühl ^{3} = Zuständliches und massgebendes und begleitendes Gegenständliches zusammen.

Was aber auch immer im Besonderen mit dem Worte „Gefühl" gesagt werden soll, unter allen Umständen ist wenigstens Zuständliches, Lust oder Unlust, gemeint. Das Wort „Gefühl" erscheint in unserer Sprache gleichsam als ein d r e i s c h i c h t i g e s, in dem die i n n e r s t e Schicht das Zuständliche, die ä u s s e r s t e das m a s s g e b e n d e Gegenständliche bedeutet, so dass wir, wenn unserer Betrachtung das Gefühl zunächst in der letzten vorliegt, auch die beiden inneren Schichten, und ebenso, wenn unserer Betrachtung das Gefühl zunächst in seiner mittleren Schicht vorliegt, auch die innerste Schicht mit dabei haben.

Es empfiehlt sich daher, das Wort „G e f ü h l" schlechtweg, um ihm die für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch nötige Eindeutigkeit zu geben, nur im Sinne von Gefühl ^{3}, also im Sinne des Z u s a m m e n s v o n Z u s t ä n d l i c h e m u n d m a s s g e b e n d e m u n d b e g l e i t e n d e m G e g e n s t ä n d l i c h e n zu setzen und dann durch nähere Bezeichnung des Gefühls in dem

einzelnen Falle dasjenige Stück hervorzuheben, das wir noch besonders treffen wollen. Solche Feststellung der Bedeutung des Wortes „Gefühl“ erscheint dringend nötig angesichts der Zerfahrenheit unseres Sprachgebrauchs in Betreff dieses Wortes, vor Allem aber auch, wie wir weiter unten darlegen werden, um das, was wir mit dem Worte „Stimmung“ kennzeichnen, von Gefühl sicher unterschieden zu haben.

Das so in seinem Wortsinne festgelegte Gefühl gibt uns auch einen festen Halt für die Einteilung dieser Besonderheit unseres Bewusstseins, was von nicht geringem Nutzen für die Psychologie erscheint, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie gerade auf diesem Gebiete hin und her getastet worden ist. Nennen wir „Gefühl“ das besondere Zusammen von Zuständlichem und massgebendem und begleitendem Gegenständlichen des Seelenaugenblicks, so bieten sich ohne Weiteres drei besondere Einteilungsgründe für das Gefühl an: das Zuständliche, das massgebende Gegenständliche und das begleitende Gegenständliche dieses Zusammens.

Jede dieser drei Einteilungen wird nun so viele Einteilungsglieder des Gefühls aufweisen müssen, als der Einteilungsgrund Besonderheiten, die begrifflich Nebengeordnetes bedeuten, aufweist, und in diesen Einteilungen, da es doch psychologische sein sollen, müssen jene Besonderheiten sich aus rein psychologischen Gesichtspunkten ergeben.

Die erste Einteilung des Gefühls, die nach dem Zuständlichen, ergibt sich leicht und sicher; sie ist uns schon bekannt aus der Einteilung des Zuständlichen unseres Bewusstseins, das in Lust und Unlust sich besondert; das Gefühl gliedert sich demgemäss unter dem Gesichtspunkt des Zuständlichen in das Gefühl der Lust und das Gefühl der Unlust.

Die zweite Einteilung des Gefühls, die nach dem massgebenden Gegenständlichen, erscheint ebenso leicht und sicher durchführbar, insofern nur die Mahnung, die bei der ersten Einteilung wohl nicht vonnöten ist, beherzigt wird, dass es sich um eine psychologische Einteilung handele. Da finden wir denn, dass auch diese uns schon bekannt ist aus der Einteilung des Gegenständlichen unseres Bewusstseins in Wahrnehmung und Vorstellung. Das Gefühl erweist sich somit unter dem Gesichtspunkt des massgebenden Gegenständ-

lichen in das Gefühl der Wahrnehmung und das Gefühl der Vorstellung aufgeteilt, wie im ersten Fall nach dem Zuständlichen in das Gefühl der Lust und der Unlust. Indes zeigt unser Seelenleben, dass doch nicht alle Gefühle nach ihrem massgebenden Gegenständlichen in die beiden Gruppen der Wahrnehmung und der Vorstellung unterzubringen sind. Diese Abweichung der zweiten Einteilung von der ersten, dass eben, obwohl in beiden Fällen nur zweierlei Besonderes zuständlicher und gegenständlicher Art (dort Lust und Unlust, hier Wahrnehmung und Vorstellung) vorliegen kann, doch nur die erste auch in der Tat mit zwei Einteilungsgliedern ausreicht, die zweite aber nicht, — diese Verschiedenheit ist darin begründet, dass ein und derselbe Seelenaugenblick zwar immer nur ein besonderes Zuständliches, entweder Lust oder Unlust, aber doch eine Mehrzahl von besonderem Gegenständlichen und zwar unter diesem sowohl Wahrnehmung als auch Vorstellung zugleich aufweisen kann. Steht es so, dann ist auch der Fall nicht ausgeschlossen — und er zeigt sich in der Tat häufig — dass das massgebende Gefühl nicht bloss Wahrnehmung und ebenso nicht bloss Vorstellung, sondern vielmehr Wahrnehmung und Vorstellung zusammen ist.

Wir sind daher in der Lage mit dem Einteilungsgrund „massgebendes Gegenständliches" das Gefühl in drei besondere Gefühle: das Gefühl der Wahrnehmung, das Gefühl der Vorstellung und das Gefühl der Wahrnehmung—Vorstellung einzuteilen, wissen nun aber auch, dass in diesen drei Gruppen das Gefühl nach seinem massgebenden Gegenständlichen ohne Rest untergebracht ist.

Die dritte Einteilung des Gefühls, die nach dem begleitenden Gegenständlichen (Innenempfindung), ist eine schwierige und meines Erachtens überhaupt nicht durchzuführen. Wir verstehen dies, wenn wir uns der Innenempfindung als undeutlichen Gegenständlichen erinnern, das sich in seiner mannigfaltigen Besonderheit nicht in der erwünschten Klarheit besondern und begreifen lässt. Zwar können wir manche Gruppen herausheben, wie das Gefühl der Spannung und das der Erschlaffung, das Gefühl der „Kraft" und das der Schwäche, das gehobene und das gedrückte Gefühl u. a. m., Gefühle, die augenscheinlich ihre nähere Bezeichnung dem Blick auf die Innenempfindung ver-

danken; indes sind wir weit davon entfernt, eine befriedigende Einteilung aus dem begleitenden Gegenständlichen des Gefühls beschaffen zu können.

Die beliebte Einteilung des Gefühls in „sinnliches“ und „ideelles“ oder, was dasselbe treffen soll, in „niederes“ und „höheres“ oder in „sinnliches“ und „seelisches“ Gefühl können wir nicht für eine psychologische Einteilung anerkennen, da offenbar das massgebende Gegenständliche der Seele, diese Besonderheit des Bewusstseins, die hier offenbar den Einteilungsgrund abgeben soll, durch das Gegebene unserer Welt, also der psychologische Gesichtspunkt durch den erkenntnistheoretischen abgelöst ist.

Wir sind dieser Unterschiebung schon einmal begegnet, als wir von dem Gegenständlichen und Zuständlichen des Seelenaugenblicks handelten und darauf hinwiesen, dass infolge solcher erkenntnistheoretischen Unterschiebung aus dem Gegenständlichen (Bestimmtheitsbesonderheit) der Seele der Gegenstand oder das Gegebene ausserhalb der Seele („ausser mir“) gemacht wird, das nun seinerseits auf die Seele einwirken und auf dessen Einwirkung hin die Seele „reagieren“ soll mit dem Zuständlichen, dem Gefühle „in mir“.

Die Einteilung des Gefühls in „sinnlisches“ und „seelisches“ wiederum sieht ebenso in dem Gegenständlichen des Bewusstseins den Gegenstand oder das Gegebene unserer Welt und unterscheidet nun das von „Sinnlichem“ d. i. Anschaulichem und das von „Seelischem“ d. i. Nichtanschaulichem gewirkte Gefühl in der Seele, eine Einteilung, die für die Psychologie von keiner Bedeutung ist, da jene nicht auf ihrem Boden erstanden ist.

Diese pseudopsychologische Einteilung des Gefühls ist aber auch in ihrer weiteren Ausführung gar nicht aufrecht zu halten; wir hören nämlich weiter, dass das „ideelle“ oder „höhere“ oder „seelische“ Gefühl wieder einzuteilen sei in ästhetisches, intellektuelles, moralisches und religiöses Gefühl: wiederum scheinbar eine psychologische Einteilung nach dem massgebenden Gegenständlichen. Aber auch wenn wir in der Tat psychologische Einteilung vor uns hätten, so wäre sie doch auf dem Irrwege. Denn das sogenannte ästhetische Gefühl ist zweifelsohne gar oft ein „sinnliches“ oder doch wenigstens teilweise sinnliches, wie z. B. die Freude beim Anhören eines Musikstückes, und

ebenso ist das „religiöse“ Gefühl nicht selten ein wenigstens teilweise „sinnliches“ Gefühl, wie das Andachtsgefühl vor dem Muttergottesbilde oder beim Choralgesang.

Gewiss werden wir um bestimmter Zwecke willen, die aber ausserhalb der Psychologie liegen, von dem religiösen Gefühle der Frömmigkeit, dem ästhetischen Gefühl der Schönheit, dem moralischen Gefühl des Wohlwollens, dem intellektuellen Gefühl der Gewissheit reden können, aber doch nur mit dem Vorbehalt, dass „Gefühl“ in allen diesen Fällen das Zusammen von Zuständlichem und massgebendem und begleitendem Gegenständlichen (Innenempfindung) bedeute. Wir weisen es als einen Irrtum zurück, von einem besonderen „Seligkeitsgefühl“, „Rechtsgefühl“, „Schönheitsgefühl“, „Wahrheitsgefühl“, „Gefühl der Evidenz“ u. ä. zu reden, als ob dieses nur Zuständliches, nur Bestimmtheitsbesonderheit des zuständlichen Bewusstseins bedeute, also verschiedenartiges, wenn auch in Art und Grad vielleicht gleiches Zuständliches sei, wie man vielfach meint — eine Meinung, die sich unmittelbar aus jener Unterschiebung des „Gegenstandes unserer Welt“ unter das „Gegenständliche unserer Bewusstseinsbestimmtheit“ herleitet und eben das „Gegenständliche“ als Gegenstand „ausser mir“ gesetzt denkt.

Im Besonderen sei aber diese irrige Meinung noch in Ansehung der sogenannten intellektuellen Gefühle der Wahrheit, Wahrscheinlichkeit, Gewissheit u. a. m. zurückgewiesen, weil sie sich dahin vernehmen lässt, dass diese Gefühle, wie z. B. Nahlowsky (s. das Gefühlsleben S. 158 f.) schreibt, „eine Art anticipatives Denken“ seien, „denen nur im Vergleiche zum eigentlichen Denken immer eine gewisse Unklarheit anhafte“, und dass das intellektuelle Gefühl „nicht nur ein Vorläufer der höheren Erkenntnis sei, sondern auch der erlangten Erkenntnis als Begleiter folge“. Aus dieser Bemerkung ergibt sich, dass hier unter „Gefühl“ nur das Zuständliche des Bewusstseins gemeint sei, denn nur dieses kann als „Begleiter der erlangten Erkenntnis“ verstanden werden und nicht das Gefühl als das Zusammen des Zuständlichen und Gegenständlichen eines Seelenaugenblicks. Um so verwirrender aber klingt die Behauptung von dem Gefühl als einer „Art anticipativen Denkens“, der Nahlowsky noch weiteren Ausdruck gibt: „An das Gefühl appellieren wir, wenn es für eine Ansicht, Behauptung, Entschliessung

überhaupt an genügendem Grunde fehlt, oder wenn wir zwar der Gründe im Allgemeinen und summarisch uns bewusst sind, aber dieselben nicht einzeln und in logischer Abfolge zu produzieren vermögen." Es soll das „Gewissheitsgefühl" sein, das hier gezeichnet wird; aber das Tatsächliche, das wir in ihm antreffen, ist doch nicht bloss Zuständliches, das Wort „Gewissheitsgefühl" deutet schon selber ausser auf das Zuständliche auch auf das massgebende Gegenständliche und, wie ich meine, auch nicht minder auf die „begleitende" Innenempfindung. Dies Wort „Gewissheits- oder Überzeugungsgefühl" kehrt vielleicht sogar von dem betreffenden Gefühl ganz besonders die eigentümliche Innenempfindung heraus, die sich in solchen Fällen für das Bewusstsein mit seinem besonderen massgebenden Gegenständlichen und besonderen Zuständlichen zusammen bietet.

Wir haben es in der Tat bei dem „Gewissheits- oder Überzeugungsgefühl" mit einem Gefühl in unserem Sinne und nicht nur mit dem Zuständlichen des Bewusstseins zu tun; demnach löst sich auch die Bemerkung, dass dieses Gefühl nicht nur ein „Vorläufer der höheren Erkenntnis", sondern auch „der erlangten höheren Erkenntnis Begleiter" sei, dahin auf, dass dasselbe zuständliche und begleitende Gegenständliche, das vorher mit einem besonderen massgebenden Gegenständlichen verknüpft war, später mit einem anderen massgebenden Gegenständlichen verknüpft ist. Wir machen die Erfahrung ja oft, dass dasselbe Gewissheits- oder Überzeugungsgefühl vorher einen „irrigen" Gedanken und darauf einen „wahren" Gedanken als massgebendes Gegenständliches aufweist. Wir dürfen aber nicht der Meinung folgen, die das „Gefühl", das will sagen, das Zuständliche des Bewusstseins, selber eine Art von Gegenständlichem oder auch eine Art von Gedanken sein lässt, denn Zuständliches ist etwas ganz Anderes als Gegenständliches; unser Gefühl aber hat freilich immer Gegenständliches und Zuständliches zusammen in sich.

§ 40.

Die Stimmung.

Die Stimmung ist, wie das Gefühl, ein Zusammen des Zuständlichen und Gegenständlichen des Seelenaugenblicks, in dem zwar wie im Gefühl, die Innenempfindung eine besondere Rolle spielt, jedoch alles Gegenständliche in einer und derselben Deutlichkeitsstellung sich befindet, so dass in der Stimmung ein massgebendes Gegenständliches fehlt. So kann man denn Stimmung und Gefühl gegenseitig an einander messen und sagen: Stimmung ist Gefühl ohne ein massgebendes Gegenständliches, Gefühl ist Stimmung mit einem massgebenden Gegenständlichen.

Das Gefühl, dieses Zusammen des Zuständlichen und Gegenständlichen des Seelenaugenblickes, kennzeichnet sich, wie wir dargelegt haben, als ein besonderes Zusammen, das unter dem jenes Zuständliche des Augenblickes insgesamt bedingenden Gegenständlichen zweierlei, nämlich massgebendes und begleitendes Gegenständliches, aufweist.

Nicht jeder Augenblick des Seelenlebens aber zeigt ein Gefühl auf, wenn auch jeder natürlicherweise Zuständliches (Lust oder Unlust) und Gegenständliches aufzuweisen hat und überdies auch jeder Seelenaugenblick unter seinem Gegenständlichen Innenempfindung, das „begleitende“ Gegenständliche im Gefühl, bietet.

Was jedoch das „massgebende“ Gegenständliche betrifft, so kennt ein Jeder von uns gar manche Augenblicke seines Bewusstseinslebens, in denen sich massgebendes Gegenständliches nicht findet. Wir wissen, dass dieses stets in überragender Deutlichkeitsstellung sich findet; aber wie manche Augenblicke kennen wir, in denen kein einziges von allem Gegenständlichen vor dem anderen hervortritt, sondern alles gleiche Deutlichkeitsstellung hat, alles Gegenständliche also gleich deutlich und gleich undeutlich dasteht.

In solchen Fällen kann nun das Zusammen des Gegenständlichen und Zuständlichen des einzelnen Augenblickes nicht Gefühl sein, weil, wenn gleich die Innenempfindung ohne Frage unter dem Gegenständlichen sich befindet, sich doch kein „massgebendes“, also kein in überragender Deutlichkeitsstellung stehendes Gegenständliches dieses Augenblickes zeigt.

Dieses Zusammen des Zuständlichen und des gesamten Gegenständlichen, das kein für das Zuständliche „massgebendes“ Gegenständliches in sich aufzuweisen hat, nennen wir „Stimmung“. Wir unterscheiden demnach Stimmung und Gefühl, die beide ein besonderes Zusammen des Zuständlichen und Gegenständlichen bedeuten, dadurch dass unter dem Gegenständlichen des Gefühls sich ein „massgebendes“ findet, unter dem Gegenständlichen der Stimmung aber nicht. Wir können daher von Gefühl und Stimmung, indem wir sie gegeneinander halten, sagen, Gefühl sei Stimmung mit massgebendem Gegenständlichen, und Stimmung sei Gefühl ohne massgebendes Gegenständliches.

Dass auch die Stimmung wie das Gefühl stets eine „Färbung“, wie man zu sagen pflegt, zeige, wird nicht verwunderlich erscheinen. Wie die Gefühlsfärbung, so ist eben auch die Stimmungsfärbung in der zum Gegenständlichen jedes Seelenaugenblickes gehörenden Innenempfindung zu suchen; es kann daher weder ein Gefühl noch eine Stimmung ohne besondere „Färbung“ geben. Und wenn sich aus einer näheren Prüfung der zwei besonderen Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem etwa ergeben sollte, dass diese Färbung sich noch mehr bei der Stimmung als bei dem Gefühl geltend macht, so wird dies eben darauf zurück zu führen sein, dass die Innenempfindung in der „Stimmung“ nicht vor einem massgebenden Gegenständlichen in der Deutlichkeitsstellung so zurücksteht, sondern sich in gleicher Weise wie alles andere Gegenständliche bemerkbar macht.

Aus dieser Gleichstellung des verschiedenen Gegenständlichen im Stimmungsaugenblick erklärt sich auch die Erfahrung, dass wir in der Stimmung „nicht wissen, woher sie komme“ d. i. auf welches Gegenständliche ihr Zuständliches besonders zu beziehen sei. Während wir im Gefühlsaugenblick niemals im Unklaren sind, wodurch sein Zuständliches besonders bedingt ist,

weil hier ein massgebendes, im Blickpunkt des Bewusstseins stehendes Gegenständliches vorhanden ist, erscheint im Stimmungsaugenblicke alles Gegenständliche „gleich“ d. h. keines mehr mit dem Zuständlichen verknüpft als das andere.

Bei dieser unserer festen Abgrenzung des Wortsinnes „Stimmung“ gegen den Wortsinn „Gefühl“ sehen wir uns in vollem Einklang mit dem Sprachgebrauch, und wir legen auf diese Unterscheidung von Gefühl und Stimmung um so mehr Gewicht, als gerade die psychologische Behandlung dieses Stückes unseres Seelenlebens an Klarheit und Sicherheit bisher viel zu wünschen übrig gelassen hat.

Da „weiss“ der Eine, dass „Stimmung und Affekt auch Gefühle“ seien, der Andere, dass gerade sie *nicht* Gefühle, sondern etwas besonderes Seelisches diesem gegenüber bedeuten, und ein dritter, dass Gefühl, Stimmung und Affekt zwar je etwas Besonderes darstellen, aber sich doch nicht genau von einander unterscheiden lassen. Lassen wir auch, was man „Affekt“ nennt, zunächst bei Seite, so geht doch aus diesen verschiedenen Auffassungen hervor, dass man, mag nun Stimmung für ein Gefühl angesehen werden oder nicht, unter Stimmung noch immer etwas Besonderes begreifen will.

Vor Allem sind von seiten derer, die in der „Stimmung“ wie im „Gefühl“ nichts als das Zuständliche des Seelenaugenblickes sehen und die Stimmung als angeblich bloss Zuständliches für ein besonderes „Gefühl[1]“ (s. S. 299 ff) halten, Versuche gemacht, die Besonderheit der „Stimmung“ vor anderem „Gefühl[1]“ das eine Mal aus der *Zeitdauer*, das andere Mal aus dem *Grade* des Zuständlichen herauszulesen.

Was die Zeitdauer angeht, so kann sie als Unterscheidungsgrund von Stimmung und sonstigem „Gefühl[1]“ nicht geltend gemacht werden, da sie erstens das in Frage stehende Seelische als solches gar nicht berührt, und zweitens nicht abzusehen ist, wie eine begründete Unterscheidung der „Gefühle[1]“ in Stimmung und sonstige „Gefühle[1]“ vorgenommen werden solle, weil die Zeitdauer der einen, sagen wir, über zwei Minuten, die der anderen unter zwei Minuten währt. Unser Sprachgebrauch kennt denn auch kurz und lang dauernde „Gefühle[1]“ und eben solche Stimmungen, kennt einen raschen Wechsel von „Gefühlen[1]“ und ebenso von Stimmungen.

Und auch der *Grad* des Zuständlichen kann keinen Einteilungsgrund der „Gefühle[1]" in Stimmung und sonstige „Gefühle[1]" abgeben. Dasselbe, was wir gegen die Zeitdauer vorbrachten, gilt auch hier, dass eben kein *sachlicher* Grund vorliegt, bei einer bestimmten Grösse des Grades in der Reihe der „Gefühle[1]" einen Einschnitt zu machen und den einen Teil der Reihe „Stimmung" zu nennen, den anderen sonstiges „Gefühl[1]": nur Willkür und Laune könnten diese Unterscheidung schaffen.

Ganz besonders hat Nahlowsky sich angelegen sein lassen, von der Voraussetzung, dass die Stimmung nur ein „Gefühl[1]", also Zuständliches sei, zwischen Stimmung und sonstigem „Gefühl[1]" eine Scheidelinie zu ziehen. Nahlowsky setzt die Stimmung als „*Gemeingefühl*" — er vergleicht sie mit „Gemeinempfindung" — dem sonstigen „Gefühl[1]" gegenüber, das er „das einzelne *Sondergefühl*" nennt. „Unter Stimmung", schreibt er, „verstehen wir jenen lediglich durch seinen *Grundton* charakterisierten *Kollektivzustand des Gemütes*, welcher (in der Regel) weder das Hervortreten bestimmter *Sondergefühle*, noch das *klare Bewusstsein* seiner *veranlassenden* Ursachen gestattet: Stimmung ist ein *dunkler Komplex vager Einzelgefühle*, in welchem das Spezifische der einzelnen Regungen *verwischt* und nur ihr gemeinsamer *Grundton* enthalten ist; bisweilen, aber doch nur *ausnahmsweise*, tritt wohl auch aus dem dunklen Hintergrunde der Stimmung allmählich dies oder jenes *Sondergefühl* hervor und gibt dann derselben ein bestimmtes Relief und einen *ausgesprochenen Charakter*, bald von sanfter Melancholie oder unruhiger, mehr affektvoller Schwermut, bald von gleichgewogener Heiterkeit oder von schwunghafter Begeisterung."

Wir haben diese Ausführung hier wiedergegeben, weil sie urbildlich ist für die Art, wie man in psychologischen Darstellungen das Kapitel des Gefühls- und Gemütslebens behandelt: viel Worte, viel Bilder, viel Dichtung! Was will das heissen „Kollektivzustand des Gemütes", wenn wir die Tatsachen unseres Seelenlebens selber zu Wort kommen lassen? Jene Worte selbst geben uns keinen Aufschluss und erhalten überhaupt nur einen Inhalt, wenn wir mit Nahlowsky zu der Dichtung der „Mehrzahl von Sondergefühlen" oder mehrerer „Einzelgefühle" in

einem und demselben Seelenaugenblick die Zuflucht nehmen. Dann kommt es freilich zu bunten Erzählungen, aber sie sind doch nur Märchen und nicht Geschichten des Seelenlebens; sie machen, wie es das Recht des Märchens ist, die Besonderheit unserer Bewusstseinsbestimmtheit, das Gefühl, zu einem Einzelwesen in der Seele, das „im dunklen Hintergrunde der Stimmung" liegt und aus ihm auch „hervortritt", ja sie lassen eine Mehrzahl dieser Fabelwesen in der Stimmung zusammen gebunden sein, die selber als Gefühlsmutter auftritt, der durch die „in ihrem dunklen Schoss ruhenden Sondergefühle" ein bestimmter Grundzug, ein „Grundton", aufgeprägt ist.

Aber diese hübsche Erzählung bestätigt sich nirgends im Seelenleben selbst und ebenso wenig jene andere, dass einer Stimmung durch ein „aus ihr hervortretendes Sondergefühl" ein bestimmter Charakter der Melancholie, Heiterkeit u. s. f. gegeben werde. Wir kennen in unserem Seelenleben weder mehrere „Sondergefühle" eines und desselben Augenblickes noch eine Stimmung und ein „Sondergefühl" zusammen in einem und demselben Augenblicke.

Nach seiner Darstellung hat es auch den Anschein, dass unser Gegner meint, dass ohne das angeblich „aus der Stimmung hervortretende Sondergefühl", das ja nur „ausnahmsweise" sich zeigen soll, die Stimmung nicht „einen ausgesprochenen Charakter von sanfter Melancholie, oder Schwermut, oder Heiterkeit, oder Beseligung" u. s. f. habe. Wir fragen, wie sich Stimmung denn ohne solches „Sondergefühl" in seinem „Grundton" fassen lasse! Darauf aber erhalten wir keine Antwort und mit Grund; denn wenn wir von den Bezeichnungen „heiter", „schwermütig", „trübe" u. s. f. abzusehen haben, weil diese erst auf Grund des angeblich zuweilen in der Stimmung hervortretenden „Sondergefühls" möglich werden sollen, so bleibt uns keine Bestimmung für den sogenannten „Grundton", also für die Stimmung als besonderes Zuständliches im Seelenleben übrig. Diese Nahlowskysche Stimmung erweist sich in der Tat als im eigentlichen Sinn „Unsagbares" d. h. eben als Nichtgegebenes. Und doch reden wir von Stimmung und zwar in allen Fällen von besonderer, von heiterer und trüber u. s. f., als im Seelenleben tatsächlich zu Findendem!

Wir würden also unserem Gegner wenigstens das nicht ein-

räumen können, dass nur „ausnahmsweise“ ein „Sondergefühl“, das ja der Stimmung erst einen „Charakter“ geben soll, in der Stimmung hervortrete, sondern von ihm vielmehr das Zugeständnis fordern, dass dies immer der Fall sei, wann jemals Stimmung vorliegt. Wird uns aber eingeräumt, dass Stimmung stets „charakterisiert“ sei, so erklären wir weiter, dass Stimmung schon aus sich selbst heraus „charakterisiert“ sein müsse, weil Stimmung und sogenanntes „Sondergefühl“ niemals zugleich Besonderheit eines Seelenaugenblickes sein könnten, daher das „Sondergefühl“ zur „Charakterisierung“ der Stimmung nichts beizutragen vermöchte.

Wir bemerkten, dass die Behauptung, Stimmung sei „der lediglich durch seinen Grundton charakterisierte Kollektivzustand des Gemütes“, sowie die Erklärung des „Kollektivzustandes“ als eines „dunklen Komplexes vager Einzelgefühle, in welchem das Spezifische der einzelnen Regungen verwischt und nur ihr gemeinsamer Grundton enthalten ist“ — dass diese Deutung der Stimmung schon deshalb eine verfehlte sei, weil sie auf der irrigen Annahme fusst, dass in einem und demselben Augenblicke der Seele mehrere Einzelgefühle gegeben seien. Nehmen wir aber überhaupt jene Behauptung ganz beim Wort, so sagt sie, dass mehrere Einzelgefühle in der Stimmung einen „Komplex“ bilden, und erklärt doch zugleich auch, dass diese Einzelgefühle als solche nicht da seien. Denn es heisst: „in diesem Komplexe ist das Spezifische der Einzelgefühle verwischt“, was doch heissen muss, dieses Spezifische sei nicht mehr vorhanden; wenn aber das Spezifische der Einzelgefühle „verwischt“ ist, so sind selbstverständlich auch die Einzelgefühle nicht mehr da, und selbst die psychologische Alchymie kann sie dann nicht mehr retten (s. S. 311). Ist also, wie unser Gegner meint, Stimmung ein besonderes „Gefühl[1]“, so muss sie eben ein den Augenblick in seinem Zuständlichen völlig deckendes „Einzelgefühl“ sein, das daher nicht als „Komplex vager Einzelgefühle“ begriffen werden kann.

Die Bezeichnung der Stimmung als eines „dunklen Komplexes vager Einzelgefühle“ gibt uns aber den deutlichen Fingerzeig, was das Tatsächliche in unserem Seelenleben ist, das zu dieser Behauptung Veranlassung gegeben hat. Wir wissen, dass dem Zuständlichen unseres Bewusstseins die Bestimmungen

„dunkel“ und „vage“ völlig fern liegen, denn diese können allein Anwendung finden, wenn es sich um Gegenständliches unseres Bewusstseins handelt. Das „Gefühl[1]“ d. i. das Zuständliche ist ja nur Lust oder Unlust und als solches stark oder weniger stark; andere Bestimmungen sind bei ihm nicht anzubringen.

Da nun doch offenbar Tatsächliches des Seelenlebens zu der „Behauptung“ des „dunklen Komplexes vager Einzelgefühle“ geführt hat, so können wir sicher sein, dass dabei ausser Zuständlichem auch Gegenständliches der Seele mit im Spiele ist, und dass dieses letzte eben zu den Bestimmungen „dunkel“ und „vage“ hat greifen lassen. Da nun aber „massgebendes“ Gegenständliches hier nicht gemeint sein kann, denn von diesem spricht Nahlowsky als der „veranlassenden Ursache“ des Gefühls, so ergibt sich, dass die ins Auge gefasste Tatsache des Seelenlebens ein „Gefühl[2]“ d. i. das Zusammen von Zuständlichem und „begleitendem“ Gegenständlichen des Seelenaugenblickes gewesen ist, und dass demnach das Gegenständliche, welches zu jenen Bestimmungen des Gefühls als „dunklen“ und „vagen“ führte, die Innenempfindung gewesen ist. Auf diese passt gar gut das Wort „dunkel“ und „vage“; auf sie auch würde es passen, wenn von einer „Mehrzahl“ im selben Augenblicke geredet würde, denn es lässt sich sehr wohl von dem „Gefühl[2]“ sagen, es zeige (neben seinem Zuständlichen) einen „dunklen Komplex von vagen Innenempfindungen“.

Indessen würden wir damit doch nicht zu einer Unterscheidung von Stimmung und Gefühl, oder, um mit unseren Gegnern zu reden, zur Feststellung der Stimmung als eines besonderen Gefühls, gekommen sein; denn alles „Gefühl[1]“ d. i. alles Zuständliche ist, wie wir wissen, mit Innenempfindung, und zwar mit einer Mehrzahl dieses „vagen“ Gegenständlichen, zusammen gegeben, die Innenempfindung gehört also allen „Gefühlen[2]“ an, sowohl der „Stimmung“ als auch den „sonstigen Gefühlen“. Ist daher Stimmung etwas Besonderes, so muss diese Besonderheit doch in dem anderen Gegenständlichen des Seelenaugenblickes liegen, das demgemäss auch noch zu ihr zu rechnen ist, so dass wir notwendig, ist überhaupt Stimmung etwas Besonderes, zu dem Gegensatz „Stimmung—Gefühl[3]“ kommen, mit anderen Worten, die Stimmung als ein Besonderes in dem

von uns aufgestellten Sinne demjenigen, was wir Gefühl der Seele schlechtweg genannt haben, entgegensetzen. Beide, Stimmung und Gefühl, sind demnach ein Zusammen des zuständlichen und des gesamten Gegenständlichen in einem Seelenaugenblicke, und sie können oft wohl im Zuständlichen und in dem besonderen Gegenständlichen „Innenempfindung“ dasselbe sein. Somit wird, was Gefühl und was Stimmung sei, erst erkannt werden können, wenn wir auf das andere Gegenständliche, das sich ausser der Innenempfindung noch im Seelenaugenblicke findet, sehen.

Ganz richtig hebt Nahlowsky als besonderes Kennzeichen dessen, was man Stimmung zu nennen pflegt „die *Unklarheit*, die der Stimmung anklebt“ hervor. Er führt dieses zurück auf „*Vorstellungen*, die teils durch Nervenstimmung und Gemeinempfindung angeregt sind und nicht ein klares Bewusstsein ergeben“, irrt aber darin, dass er diese „Vorstellungen“ d. i. das „andere“ Gegenständliche des Seelenaugenblickes nicht als unveräusserliches Stück zur Stimmung selbst rechnet, sondern die Unklarheit dem Zuständlichen, das er „Stimmung“ nennt, „angeklebt“ sein lässt.

Das Zuständliche („Gefühl[1]“) liegt indes jenseits von Klarheit und Unklarheit, diese Bestimmungen können ihm schlechterdings nicht zukommen. Ist aber doch der Stimmung zweifellos die Unklarheit stets „angeklebt“, so muss auch *zu ihr selber schon unklares Gegenständliches* gehören, denn Gegenständliches allein ist klar oder unklar, deutlich oder vage.

Wir kommen also bei der Prüfung der Nahlowskyschen Darlegung in zwingender Folge zu unserer Feststellung, dass Stimmung ein besonderes Zusammen von Zuständlichem und gesamtem Gegenständlichen eines Bewusstseinsaugenblickes sei, das sich von dem ihm begrifflich nebengeordneten Gefühle dadurch abhebt, dass das Gegenständliche in ihm unklar und vage ist.

Man pflegt bei der Stimmung, um ihre Unklarheit zu begründen, vielfach das Gegenständliche in ihr, das wir Innenempfindung nennen, unbeachtet zu lassen und den Blick nur auf das andere Gegenständliche (Wahrnehmung und Vorstellung) in der Stimmung zu richten. Eine genaue Prüfung aber lässt

uns bald erkennen, wie bedingend gerade für die Stimmung auch die in ihr liegende Innenempfindung ist.

Wenn man die Stimmung gegenüber dem Gefühl dadurch zu kennzeichnen versucht hat, dass in ihr „das klare Bewusstsein der veranlassenden Ursache“ fehle, so können wir dem zustimmen, sofern unter der „veranlassenden Ursache“ eben das Gegenständliche der Stimmung selbst, die Innenempfindung und das übrige Gegenständliche des Seelenaugenblicks, gemeint wird. Das ist ja gerade das Kennzeichnende der Stimmung gegenüber dem Gefühl, dass wir z. B. in der frohen oder traurigen Stimmung „nicht wissen, warum wir froh oder traurig sind“, denn nichts von dem verschiedenen Gegenständlichen des Augenblickes ist in einer überragenden Deutlichkeitsstellung d. h. keines ist massgebendes Gegenständliches, während wir im frohen oder traurigen Gefühl das „Warum“ klar und bestimmt zu nennen vermögen, eben weil jedes Gefühl ein massgebendes Gegenständliches in sich aufweist.

Versteht man jedoch unter der „veranlassenden Ursache“ der Stimmung mit Th. Ziegler („Das Gefühl“ S. 204) das, was das Auftreten der Stimmung und im Besonderen das des Gegenständlichen der Stimmung „bewirkt“ und nicht selber zur Stimmung gehört, so gestehen wir, nicht einsehen zu können, wie das Fehlen des klaren Bewusstseins „dieser Ursache der Stimmung“ ein besonderes Kennzeichen der Stimmung selbst sein solle. Das Fehlen „des klaren Bewusstseins der Ursache“ ist ja nicht weniger bei Gefühlen, wie bei Stimmungen festzustellen.

Da Stimmung und Gefühl darin übereinstimmen, dass sie Zuständliches und Innenempfindung in sich aufweisen, so wird es kein Wunder nehmen, dass sie auch dieselben näheren Bezeichnungen erhalten haben, soweit diese von dem Zuständlichen und der Innenempfindung hergenommen sind. Eine Stimmung, bei der das Zuständliche oder die Innenempfindung oder beides zusammen dasselbe ist wie in einem Gefühl, wird mit Recht dieselbe nähere Bezeichnung erhalten, die dem Gefühl aus seinem Zuständlichen oder seiner Innenempfindung oder aus beidem erwächst. Somit hören wir auch von lustiger und unlustiger, angenehmer und unangenehmer Stimmung reden, je

nach der Besonderheit ihres Zuständlichen; ebenso, indem die Innenempfindung der Stimmung zum Ausdruck gebracht wird, von gehobener und gedrückter, frischer und matter, ruhiger und erregter Stimmung, und endlich, indem das Zuständliche und die Innenempfindung zusammen zur Geltung kommen, von heiterer und trüber, fröhlicher und trauriger Stimmung.

Die Gleichheit von Stimmung und Gefühl im „Gefühl[2]" d. i. in dem Zusammen von Zuständlichem und der Innenempfindung des Seelenaugenblickes macht es auch verständlich, dass der Stimmung Bezeichnungen beigelegt werden, die ihren vollen Sinn nur für das Gefühl haben, weil in ihnen vor Allem auch das massgebende Gegenständliche seinen Ausdruck bekommt. Wir sprechen von Zufriedenheit, Unzufriedenheit, Hoffnung, Furcht, Mut, Ärger, Wehmut, Zuversicht u. s. f. als besonderen Gefühlen, indem wir unter Hervorhebung des massgebenden Gegenständlichen doch das ganze Zusammen des Zuständlichen und gesamten Gegenständlichen eines Seelenaugenblickes meinen. Diejenige Stimmung nun, die in ihrem „Gefühl[2]" d. i. dem Zusammen des Zuständlichen und der Innenempfindung eben einem jener besonderen Gefühle gleich ist, nennen wir dann wohl mit der näheren Bezeichnung dieses Gefühls. So geht also auch die Rede von der zufriedenen und unzufriedenen Stimmung, der hoffnungsvollen, furchtsamen, mutigen, ärgerlichen, wehmütigen, zuversichtlichen Stimmung u. s. f.

Dass aber in den so nach Massgabe der Gefühle auf Grund des gleichen Stückes („Gefühl[2]") bezeichneten Stimmungen gerade das Stück, welches im Besonderen in jenen Bezeichnungen noch hervorgehoben ist, nämlich das massgebende Gegenständliche nicht vorhanden ist, kommt uns doch zum Bewusstsein, und so hören wir trotzdem wieder sagen: „Ich bin in ärgerlicher Stimmung und weiss doch gar keinen Grund ärgerlich zu sein".

Wenngleich ich der Ansicht bin, unser sogenanntes Gemütsleben sei durch das, was wir nunmehr als Gefühl und Stimmung im Seelenleben klargestellt haben, völlig zu begreifen und es finde sich nichts in ihm, was nicht bei einem von diesen beiden Begriffen unterzubringen wäre, so liegt es mir doch ob, noch ein

in den Darstellungen der Psychologie vielfach behauptetes Drittes im Gemütsleben zu prüfen, das unter dem Namen „Affekt" neben Gefühl und Stimmung hingestellt wird.

Das Wort „Affekt" hat sogar schon eine ganze Geschichte aufzuweisen. Spinoza gebraucht das Wort im Sinne unseres Gefühls, wenn er auch, wie seine berühmte Affekttafel (Ethik III 59) lehrt, dieses besondere Zusammen des Zuständlichen und gesamten Gegenständlichen nur in dem Zuständlichen und dem massgebenden Gegenständlichen der Betrachtung unterzieht.

Kant versteht unter Affekt „das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subjekt die Überlegung (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder verweigern solle) nicht aufkommen lässt". Affekt und Leidenschaft sind ihm „Krankheiten des Gemütes", weil beide die „Herrschaft der Vernunft" ausschliessen; beide gelten ihm „auch gleich dem Grade nach", und insbesondere ist ihm der Affekt eine „Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemütes (animus sui compos) aufgehoben wird, er ist also übereilt d. i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Überlegung unmöglich macht (ist unbesonnen)". Kant fasst augenscheinlich Affekt gleichfalls im Sinne unseres Gefühls; er bestimmt ihn 1. in seinem Zuständlichen als dem Grade nach stark, 2. in seinem massgebenden Gegenständlichen als ein „unerwartetes", „überraschendes"; dazu kommt 3. die das überlegende Denken, die „Vernunft" völlig hemmende Wirkung dieses Gefühls. Diese dritte Bestimmung fällt für uns von vorneherein weg, weil sie nicht ein Kennzeichen des Affektes als solchen ist und überdies auf die erste Bestimmung, die grosse Stärke des Gefühls, nach Kant gegründet ist. Die zweite Bestimmung aber trifft nicht zu, selbst nicht für die von Kant selber als Affekte bezeichneten Gefühle „Zorn" und „Traurigkeit", „Scham" und „Gram". Wir stimmen Lehmann zu, wenn er schreibt: „Bekanntlich kann man sich in Zorn arbeiten; bei der Erinnerung an eine gewisse, ursprünglich zornerregende Lage kann man spüren, wie dieser aufs Neue wieder aufflammt, und indem man sich nun in diesen Vorstellungen herumbalgt und die Lage immer mehr mit düsteren Farben ausmalt, ist man imstande, sich selbst auf den Siedepunkt zu bringen." Es bliebe also von der Kantischen Bestimmung

des „Affekts“ nur noch der starke Grad seines Zuständlichen; Affekte würden danach die starken Gefühle sein.

Gegen diese Festlegung des Wortes „Affekt“ aber hat sich Herbart gewandt. „Es ist unrichtig, dass die Affekte gesteigerte Gefühle seien, es gibt ein verschiedenes Mass für Affekte und Gefühle, ja die ersteren und die anderen gehören gar nicht zusammen wie Art und Gattung, sondern es sind verschiedenartige, wie wohl sehr häufig und mannigfaltig verbundene Bestimmungen der Seelenzustände“. Herbart ist der erste, der das Wort „Affekt“ für etwas von dem Gefühl unterschiedenes Besonderes verwendet. Er meint, eine „Erklärung der Affekte, die diese als eine besondere Art von Seelischem gegenüber dem Gefühl klar stelle, lasse sich aus Gründen der Mechanik und Statik des Geistes gar nicht verfehlen.“ Er weist dabei auf seine Einteilung der Affekte in „rüstige“ und „schmelzende“ (s. Kants „sthenische und asthenische Affekte“ und Carus' „entbindende und beschränkende Affekte“, s. auch Wundts 2. und 3. Einteilung der Gefühle) hin und bemerkt dazu: „die Einteilung selbst gibt hier das Hauptmerkmal des eingeteilten Begriffs zu erkennen; die Affekte nämlich sind Gemütslagen, worin die Vorstellungen beträchtlich von ihrem Gleichgewichte entfernt sind und zwar dergestalt, dass die rüstigen Affekte ein grösseres Quantum des wirklichen Vorstellens ins Bewusstsein bringen, als in ihm bestehen kann, die schmelzenden ein grösseres Quantum daraus verdrängen, als wegen der Beschaffenheit der vorhandenen Vorstellungen daraus verdrängt sein sollte.“ Aber entsprechend seiner eigentümlichen Auffassung von der Abhängigkeit und Beziehung des Zuständlichen zum Gegenständlichen unseres Bewusstseins gelten ihm nicht die Affekte etwa „als Kräfte, von denen sich die Vorstellungen regieren lassen; nicht sie sind das Bindende und Entbindende, sondern wenn durch gewisse Vorstellungen andere entbunden werden, so dass sie ihre statischen Punkte weit übersteigen oder wenn andere Vorstellungen unter diese herabgedrückt werden, alsdann bekommt die hieraus entspringende Gemütslage die Benennung des rüstigen oder des beschränkenden Affekts.“

Den Unterschied von Affekt und Gefühl bestimmt Herbart dann folgendermassen: „Es ist bemerkt worden, dass die Gefühle in gewissen Arten und Weisen, wie unsere Vorstellungen sich

im Bewusstsein befinden, ihren Sitz haben, indem andere hemmende und emportreibende Kräfte darauf einwirken; hierbei kommt es nicht darauf an, ob diejenigen Vorstellungen, welche die Einwirkungen erleiden, sich gerade in einem mehr oder minder gesunden Zustande befinden, welcher Unterschied sich viel mehr auf das Vorstellen als auf das Fühlen bezieht, sondern darauf, wie stark das Drängen der mit einander und wider einander wirkenden Kräfte ausfalle. Mit Beiseitesetzung mancher näheren Bestimmungen lässt sich das Wesentlichste durch folgendes Gleichnis erläutern: Man denke sich einen Hebel und die Bedingungen seines Gleichgewichtes. Gesetzt, dies Gleichgewicht wäre verletzt, so neigte sich derselbe nach der einen oder der anderen Seite; damit vergleiche man das Steigen und Sinken der Vorstellungen, also die objektiven Bestimmungen des Bewusstseins, welche nicht Gefühle genannt werden. Aber das Gleichgewicht kann bestehen, während sehr verschiedene Gewichte in sehr verschiedenen Entfernungen von der Stütze des Hebels an ihm angebracht werden. Diese drehen den Hebel nicht, gleichwohl würde er sie fühlen, wenn er Bewusstsein hätte, und immer anders und anders fühlen, je nachdem grössere und kleinere Gewichte an ihm so oder anders angebracht wären. Ja, auch alsdann, wenn er wirklich gedreht würde, müsste mit jeder seiner Längen ein gar mannigfaltig verschiedenes Gefühl verbunden sein, je nachdem er von vielen oder wenigen, starken oder schwachen, mit oder wider einander wirkenden Kräften gedreht würde. Also bei den Gefühlen soll es nicht vorzugsweise darauf ankommen, wie viele und wie weit gehemmte Vorstellungen sich im Bewusstsein befinden, ganz andere Umstände sollen die Stärke der Gefühle bestimmen; hingegen kommt es bei den Affekten gar sehr darauf an, ob mehr oder weniger Vorstellungen wach seien, als mit ihrem Gleichgewicht bestehen kann.“

Man sieht, Affekt und Gefühl werden von Herbart, wie er es auch in dem Gleichnis des Gleichgewichtes erläutert, dadurch unterschieden, dass im Gefühl ein „normales Quantum der Vorstellungen“, im Affekt ein abnormes, entweder zu grosses oder zu kleines, die Voraussetzung ist. Ähnlich stellen sich die Herbartianer Volkmann und Nahlowsky zu dem Wortsinn „Affekt“, und beide weisen es ab, den Affekt ein „intensives oder poten-

ziertes Gefühl“ zu nennen. Volkmann schreibt: „Die Definition des Affekts als intensives Gefühl ist sowohl im Genus proximum als in der spezifischen Differenz verfehlt; der Affekt ist nämlich plötzliche und gewaltsame Störung der Gemütsruhe, also ein Vorgang innerhalb der Vorstellungen, der freilich seine subjektive Seite hat: ihn durch das Gefühl bezeichnen, dessen Grund er ist, geht auf eine Verwechselung des Symptoms mit der Krankheit hinaus; die Intensität des Gefühls aber zum spezifischen Merkmale erheben, ist darum unstatthaft, weil ein Gefühl hastig sein kann, ohne Affekt zu werden.“ Nach Volkmann besteht das eigentlich Kennzeichnende des Affekts also darin, dass „die Vorstellungen aus ihren normalen Gleichgewichtstellungen“ und dementsprechend „das Bewusstsein aus der normalen Gleichgewichtslage gerückt ist.“

Ebenso sagt Nahlowsky: „Der Affekt ist zu definieren als die durch einen überraschenden Eindruck bewirkte vorübergehende Verrückung des inneren Gleichgewichts.“

Diese „Verrückung des inneren Gleichgewichts“ leidet an dem grossen Fehler, dass sie an der Seele selbst, in dem Selbstbewusstsein, sich gar nicht unmittelbar bietet; wir werden aber doch das, durch das sich der Affekt als Besonderes in der Seele kennzeichnet, an ihm selber unmittelbar gegeben haben müssen. Ebenso ist nicht abzusehen, woran wir „unmittelbar erkennen“ sollen, ob das „Quantum der Vorstellungen“ in einem Bewusstseinsaugenblicke zu gross oder zu klein sei. Was ist der Massstab oder das „normale Quantum“, an dem ich meinen Vorstellungsbestand messen könnte? Ich finde keineswegs in dem Bewusstseinsaugenblicke etwas, das sich eignete. Und wenn man, wie Nahlowsky, auf die „Wirkungen“ des Affekts hinweist, dass nämlich „der Organismus in Mitleidenschaft gezogen und demgemäss die besonnene Übertragung und freie Selbstbestimmung entweder reduziert oder sogar momentan aufgehoben wird“, so müssen diese auch von Kant hervorgehobenen „Wirkungen“ eines Affekts doch immer auf eine festzustellende Besonderheit dieses Affektes selbst zurückgeführt werden können. Eine solche Besonderheit einer Bewusstseinsbestimmtheit ist aber selbstverständlich nicht die „Störung der Gleichgewichtslage“, auf die jene Wirkungen von Herbarts Schule zurückgeführt werden.

Darin allerdings hat Herbart Recht, dass der sogenannte Affekt nicht etwas Besonderes in der Seele sein könnte, wenn seine Eigenart schon durch das „intensive Zuständliche“ bestimmt wäre, denn dann würde eben Affekt nur ein besonderes Gefühl bezeichnen, also nicht dem Gefühl überhaupt gegenüberzustellen sein.

Betrachten wir nur Einiges von dem, was nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch „Affekt“ heisst, wie z. B. das Entzücken, die Entrüstung, den Zorn, die Wut, die Verzweiflung, so finden wir in jedem Falle etwas, das sich als ein Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem darstellt. Das Zuständliche ist, darin stimmt der Sprachgebrauch mit Kant überein, als starke Lust oder Unlust gegeben; wir wissen jedoch, dass, wenn anders Affekt ein Besonderes gegenüber dem Gefühl bedeuten soll, an jenen genannten „Affekten“ noch anderes Besonderes zu finden sein müsste, da wir nach unserem Sprachgebrauch ja auch Gefühle kennen, die ein starkes Zuständliches enthalten und darum Gefühl, aber nicht Affekt genannt werden, so z. B. die innige Liebe und die tiefe Trauer. Wir müssen also auf das Gegenständliche sehen, ob wir in ihm eine kennzeichnende Besonderheit jener „Affekte“ gegenüber den Gefühlen entdecken. In dem massgebenden Gegenständlichen nun findet sich kein Anhalt, um eine Besonderheit des Affekts herauszustellen. Es bleibt also die Innenempfindung als Gegenständliches übrig, an der wir diese Besonderheiten zu suchen hätten. Aber auch die Innenempfindung gibt uns keinen Anlass, um den Affekt als Besonderes gegenüber dem Gefühl zu kennzeichnen, denn das den Affekt in seiner Innenempfindung Kennzeichnende ist einzig und allein der stärkere Grad dieser Empfindung. Wenigstens scheint mir in unserem heutigen Sprachgebrauch das Wort Affekt so verwendet zu sein, dass es ein Gefühl bedeutet, das ausser intensivem Zuständlichen stets auch intensive Innenempfindung aufweise.

Auch dieser Wortsinn „Affekt“ nach dem herrschenden Sprachgebrauch kann uns also nicht veranlassen, den „Affekt“ als ein Besonderes gegenüber dem Gefühl in die Psychologie einzuführen; und mir scheint, man werde gut tun, sich des Wortes „Affekt“ in der Psychologie ganz zu enthalten, wenn es nicht mehr sagen soll, als dass in der Seele unter anderem

auch solche Gefühle, deren Zuständliches und Innenempfindung einen hohen Grad zeigen, sich finden.

So erscheint es zweckmässig, das Wort „Affekt“ der Geschichte der Psychologie zu überlassen und für die Kennzeichnung des Gemütslebens der Seele die in der Tat völlig ausreichenden Worte „Gefühl“ und „Stimmung“ allein zu verwenden.

Soll aber das alte Wort „Affekt“ in der Psychologie doch erhalten bleiben, indessen nicht dasselbe wie „Gefühl“ bezeichnen, so würde dem Vorschlage Wundts Folge gegeben werden können, der eine Folge von Gefühlen, die sich gegenüber den vorausgegangenen und den nachfolgenden Vorgängen des Seelenlebens als ein eigenartiges Ganzes aussondert, mit dem Namen „Affekt“ belegt.

Heisst „Affekt“ eine Folge mehrerer Gefühle, so ist, soll er als ein Zusammen ein eigenartiges Ganzes verstanden werden, der Grund dieser seiner Einheit in etwas, das sich in den aufeinanderfolgenden Gefühlen als gemeinsames Stück findet, zu suchen, und dieses kann dann nur das „massgebende“ Gegenständliche der Gefühlsreihe sein. Wir begreifen sehr wohl, wie bei beharrendem massgebenden Gegenständlichen das übrige mitbedingende Gegenständliche des Bewusstseins wechsele, so dass auf Grund dieses Wechsels ein Gefühl das andere in der Seele ablöst, das sich in seinem Zuständlichen von dem vorhergehenden Gefühl wohl durch den Grad, nicht aber durch die Art und nicht in seinem massgebenden Gegenständlichen unterscheidet.

„Affekt“ hiesse dann also eine Gefühlsreihe, deren einheitstiftendes Stück das verharrende massgebende Gegenständliche bildete. Nun können wir in der Tat solche „Affekte“ im Seelenleben feststellen, so den Affekt des Zorns, des Ärgers, der Freude, der Trauer, des Kummers, der Wut, des Schrecks, der Sorge, des Staunens u. a. m., ein jeder ein Seelisches, das sich als eine besondere Gefühlsreihe, d. h. als eine ununterbrochene Folge von verschiedenen Gefühlen mit gemeinsamem massgebenden Gegenständlichen darstellt.

Die Einteilung dieses „Affektes“ kann selbstverständlich nur dieselbe sein, wie die des Gefühls, da der Affekt ja eben eine Gefühlsreihe ist; sie lässt sich demgemäss auch in Angriff

nehmen zunächst nach dem Zuständlichen und ergibt Affekt der Lust und der Unlust sowie als Untereinteilungen die der verschiedenen Grade von Lust und Unlust, ferner nach dem massgebenden Gegenständlichen und ergibt die Affekte der Wahrnehmung, der Vorstellung und der Wahrnehmung—Vorstellung, endlich auch nach dem begleitenden Gegenständlichen, der Innenempfindung, dies ergibt aber nichts Sicheres.

Man erkennt aber, dass auch bei diesem Wortsinn der „Affekt" nicht als etwas Besonderes neben Gefühl und Stimmung tritt und auch nicht eine Reihe besonderer Gefühle, etwa sehr intensiver in ihrem Zuständlichen und begleitenden Gegenständlichen, bedeutet, sondern schlechtweg nur eine, durch das gemeinsame massgebende Gegenständliche begründete Gefühlsreihe bezeichnet, in der das Zuständliche der einzelnen Gefühlsglieder nicht auf einen gemeinsamen Grad beschränkt ist, sondern je nach dem gemeinsamen massgebenden und dem wechselnden übrigen Gegenständlichen einen besonderen von den möglichen Graden des Zuständlichen überhaupt aufzuweisen hat.

Die von Wundt aufgestellte Einteilung des „einfachen Gefühls" d. i. des Zuständlichen der Seele geht von drei verschiedenen Gesichtspunkten aus: 1. wie das Zuständliche an sich selbst sich darstellt, 2. wie es den nachfolgenden Augenblick bestimmt und 3. wie es von dem voraufgehenden Augenblick bestimmt wird. Von diesen drei Gesichtspunkten aus kommt Wundt zu der Behauptung, dass sich das Zuständliche der Seele gliedern lasse 1. in Lust und Unlust, 2. in erregendes und beruhigendes „Gefühl" und 3. in spannendes und lösendes „Gefühl".

Wir anerkennen diese dreifaltige Einteilung, die Wundt aufstellt, nur in ihrem ersten Stücke als eine wahre Einteilung des „einfachen Gefühls" und halten dafür, es werde bei dieser „einfältigen" Einteilung des Zuständlichen in Lust und Unlust für immer auch sein Bewenden haben müssen, denn die anderen zwei Stücke jener Einteilung bedeuten doch gar keine Einteilung des „einfachen Gefühls" selbst; Wundt gesteht dies von dem zweiten Stück ja auch selber, indem er erklärt, dass man den Einteilungsgrund des „Gefühls" aus dessen Wirkung entnehme.

Sehen wir aber genauer zu, so ist es nicht einmal die Wirkung des „einfachen Gefühls“, die von Wundt herangezogen wird, sondern in Wahrheit das „begleitende Gegenständliche“, die Innenempfindung. Bei der Einteilung des Gefühls in „erregendes und beruhigendes“ Gefühl ist demnach das der Einteilung zu Grunde Gelegte gar nicht das „einfache Gefühl“ d. i. das bloss Zuständliche der Seele, sondern das Zusammen des Zuständlichen und Gegenständlichen, das wir Gefühl nennen; und zwar erscheint hier als Einteilungsgrund dasjenige Gegenständliche des Gefühls, das wir als die Innenempfindung kennen.

Das dritte Stück der Wundtschen „Einteilung“ scheint vor dem zweiten das voraus zu haben, dass es wieder das Gefühl selbst angeht und nicht, wie beim zweiten Stück der Einteilung, etwas angeblich mit dem Zuständlichen in ursächlichem Zusammenhang Stehendes heranzieht und aus der angeblichen Wirkung, wie dort die „Erregung und Beruhigung“ als Wirkungsanhängsel des „einfachen Gefühls“, die Einteilung zu beschaffen sucht. Es ist das Gefühl, wie es durch Vorausgehendes bedingt seine Besonderheiten zeigt, das in jener Einteilung in Frage steht. Wir wundern uns freilich, dass bei der Betrachtung des einfachen Gefühles, wie es von dem voraufgehenden Augenblick bestimmt wird, nicht das Gefühl überhaupt, sondern nur ein bestimmtes Stück in Frage komme; das Gefühl scheint bei Wundt ein Einzelwesen zu sein, das durch die einwirkende Umgebung verändert wird —, genug, das Gefühl erfährt nach Wundt eine Wirkung, die sich an ihm „in den Formen der Spannung und Lösung“ geltend machen. In diesem Sinne spricht Wundt von „spannendem und lösendem“ Zuständlichen (einfachem Gefühle). Aber auch diese Einteilung zeigt deutlich, dass das der Einteilung zu Grunde Gelegte nicht das Zuständliche des Bewusstseins allein, wie Wundt meint, sondern wiederum das Gefühl d. h. eben das Zusammen des Zuständlichen und Gegenständlichen des Bewusstseinsaugenblicks ist, und zwar bildet auch hier den Einteilungsgrund das „begleitende“ Gegenständliche in dem Gefühl, also die Innenempfindung.

Wir verstehen nun sehr wohl, wie sich in dem, was wir das Gebiet des Gefühls nennen, besondere Gefühle finden, die als erregende, beruhigende, spannende, lösende Gefühle zu bezeichnen

sind, aber werden niemals zugeben, dass diese Unterscheidung der Gefühle von ihrem Zuständlichen gewonnen werden könne, da sie vielmehr aus der Besonderheit des begleitenden Gegenständlichen sich ergibt, und müssen es daher abweisen, dass das „einfache Gefühl“ d. i. das Zuständliche der Seele als solches in erregendes und beruhigendes, spannendes und lösendes einzuteilen sei.

Es bleibt dabei, dass das Zuständliche unseres Bewusstseins sich einzig und allein der Einteilung in Lust und Unlust füge.

§ 41.

Das Gemüt.

Gemüt heisst die Seele, sofern sie Gefühl oder Stimmung hat und haben kann; Gefühl und Stimmung bedeuten die besonderen Gemütszustände; Gemüt ist die Seele daher nicht als zuständliches, sondern immer als zuständliches und gegenständliches Bewusstsein zusammen.

Wir sprechen von einem stillen und einem erregten Gemüte, von einem stolzen und bescheidenen, einem mutigen und furchtsamen, einem arglosen und misstrauischen, einem trotzigen und verzagten Gemüte, von einem fröhlichen und einem düsteren Gemüte u. s. f.

All die genannten näheren Bezeichnungen des „Gemütes“ weisen übereinstimmend auf das Seelische hin, das wir als Gefühl und als Stimmung kennen gelernt haben, so dass wir sagen können, Gemüt bezeichne die Seele, sofern sie in Gefühl und Stimmung gekennzeichnet werden soll; sprechen wir daher von einem Gemütszustand, so bedeutet er immer entweder ein Gefühl oder eine Stimmung.

Man hat oft darauf hingewiesen, dass die deutsche Sprache mit ihrem Worte „Gemüt“ und „Gemütszustand“ einzig dastehe und keine andere Sprache ein gleichdeutiges Wort aufzuweisen habe: wir wollen uns des glücklichen Geschickes freuen, ein

Wort zu besitzen, das uns die Seele in seinem zwiefachen Zusammen von dem Gegenständlichen und Zuständlichen unseres Bewusstseinsaugenblickes, in Gefühl und Stimmung, kennzeichnet, ohne selbstverständlich dieses gütige Geschick dahin umzudeuten, dass wir Deutschen in unserem Leben auch nur allein das, was dieses Wort uns sagt, besässen.

Wir beglückwünschen unsere Psychologie aber vor Allem, dass unsere Sprache das Wort „Gemütszustand" ihr eigen nennt, in dem die zwei besonderen Zusammen von dem Gegenständlichen und dem Zuständlichen menschlichen Seelenaugenblickes gemeinsam begriffen und so als die zwei Blüten eines und desselben Stammes zusammengefasst sind.

Dass aber in Wahrheit unter Gemütszustand, wann immer dies Wort gebraucht wird, nichts anderes Tatsächliches aus unserem Seelenleben verstanden werden kann, lehrt Jeden jede Probe, die er in dieser Hinsicht anstellen mag.

Wie auch immer die Seele als Gemüt in einem bestimmten Augenblick besonders bezeichnet werde, die Bezeichnung erweist sich daher immer entweder dem Gegenständlichen oder dem Zuständlichen des Seelenaugenblickes entnommen, ohne dass man etwa über dem Gegenständlichen das mit ihm verknüpfte Zuständliche, oder über dem Zuständlichen das mit ihm verknüpfte Gegenständliche des „Gemütszustandes" d. i. des Gefühls oder der Stimmung vergässe und nicht mitdächte.

Dass die Seele mit dem, was unsere Sprache das Gemüt nennt, getroffen wird, insofern sie Gefühl und Stimmung hat, aber nicht noch in etwas Besonderem ausser diesem Zusammen gegenständlicher und zuständlicher Besonderheit des Bewusstseins, kann uns schon die Tatsache verbürgen, dass in anderen Sprachen ein entsprechendes Wort für „Gemüt" sich nicht findet. Denn läge in dem, was wir „Gemütszustand" heissen, noch B e s o n d e r e s ausser dem Gegenständlichen und Zuständlichen unseres Bewusstseins, so könnten wir sicher sein, dass auch der Nichtdeutsche sich dieses Besonderen bewusst wäre und in seiner Sprache ihm auch Ausdruck verschafft hätte. Dass aber das, was wir Gemüt nennen, etwas a l l g e m e i n Menschliches sei, wird doch der Deutsche nicht bestreiten und sich nicht etwa in den Wahn hineinträumen, dass, weil nur in seiner Sprache dieser Begriff seinen besonderen Ausdruck gefunden habe, auch nur

in seinem Volke das diesem Begriffe entsprechende Tatsächliche sich finde. Bezeichnet nun „Gemütszustand" nichts anderes als das gemeinsame Allgemeine von Gefühl und Stimmung, so können wir es wohl begreifen, dass dieses gemeinsame Allgemeine bei dem einen Volke noch selber einen besonderen begrifflichen Ausdruck gefunden habe, bei anderen Völkern aber nicht. Das Wort „Gemüt" zieht allerdings durch unser Sprachleben in vielfach geheimnisvoller Weise, so dass es not tut, das Tatsächliche klar herauszustellen und dem Wort einen festen Halt zu geben, mag es auch nicht gerade so schlimm um seine landläufige Verwendung stehen, wie Rosenkranz in seiner Psychologie schreibt: „Das Wort Gemüt gehört in der Terminologie der deutschen Philosophie zu den Zauberwörtern, welche, wie das Wort Ding, absolut usw., sich gern da einstellen, wo es an jedem Begriffe fehlt. Welche vage Definitionen sind nicht davon gegeben worden und noch öfter hat man ganz ohne die Ehre einer Definition doch im Namen des Gemütes gehandelt, weil sein Begriff sich von selbst verstehe. Der Begriff des Gefühls, des Temperaments, des Bewusstseins ist mit dem Begriff des Gemütes verwirrt, weil in der Tat von allen diesen etwas darin ist."

Ich meine, wir kommen mit dem Sprachgebrauche schon zurecht, wenn wir von der Seele als Gemüt sprechen, sofern sie Gefühl oder Stimmung aufweist. Gemüt bedeutet uns die Seele als gegenständliches und zuständliches Bewusstsein zusammen betrachtet, Gemütszustand demnach das Zusammen des Gegenständlichen und Zuständlichen im Bewusstseinsaugenblick; dieses Zusammen haben wir aber schon in seiner zwiefachen Besonderheit als Gefühl und Stimmung des Seelenaugenblicks kennen gelernt.

Ganz mit Recht hat unser Volk an diesem Sprachgebrauch, der die Seele, insofern es sich eben um ihr Gefühl und ihre Stimmung handelt, „Gemüt" nennt, festgehalten und ist nicht Kant gefolgt, der die Seele schlechtweg als „Gemüt" bezeichnet und demgemäss „das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen insgesamt Vermögen des Gemütes" nennt.

Aber unser Sprachgebrauch kennt das Wort „Gemüt" nicht nur in dem Sinne eines Bewusstseins, das Stimmung oder Ge-

fühl hat, sondern auch im Sinne eines Bewusstseins, dem eine dauernde besondere Bedingung für eine bestimmte Gruppe von Gemütszuständen bereit liegt. So reden wir von dem heiteren oder düsteren, unverzagten oder zaghaften, ernsten oder oberflächlichen Gemüt eines Menschen, nicht um ihn damit in seinem augenblicklichen Gemütszustande, sondern in einer dauernden Beschaffenheit zu kennzeichnen, in der sich besonders die Bedingungen für eine bestimmte Gruppe von Gemütszuständen finden.

Es ist klar, wo wir diese Bedingungen bestimmter Gemütszustände zu suchen haben, soweit eben die Beschaffenheit des menschlichen Einzelwesens in Frage kommt. Wir können sie nur im menschlichen Leibe entdecken, denn nur er wird dem menschlichen Bewusstsein dauernde besondere Bedingungen für Gemütszustände zu bieten haben. Solcher dauernden besonderen Bedingungen kennen wir in der Tat zwei: die eine ist die Eigenart des besonderen Menschenleibes überhaupt, die andere bildet die Eigenart des Gedächtnisses dieses Menschen. Die erste, der besondere Körperzustand, ist vor Allem für die Besonderheit der Innenempfindung sowohl in Gefühl als auch in Stimmung von bestimmender Bedeutung, die zweite aber erscheint für die Besonderheit des übrigen Gegenständlichen in Gefühl und Stimmung von Wichtigkeit.

Ganz mit Recht hält man dafür, dass das „Gemüt" eines Menschen d. i. die in ihm gelegene besondere Bedingung für die Eigenartigkeit seines Gefühls und seiner Stimmung von seiner Leibesbeschaffenheit mitbestimmt werde. Wir verstehen dies, weil wir wissen, dass ja die in der Leibesbeschaffenheit unmittelbar sich gründende Innenempfindung ein unbestrittenes wichtiges Stück in Gefühl und Stimmung ist.

Dass aber auch das Gedächtnis von bestimmender Bedeutung für die Eigenart des „Gemütes" sei, kann ebensowenig geleugnet werden. Denn da der jeweilige Gemütszustand nicht nur das Gegenständliche, das wir Innenempfindung nennen, umfasst, sondern auch das, was wir Vorstellung nennen, so erscheint damit schon dem Gedächtnis ein bedeutsamer Platz unter den Bedingungen des jeweiligen Gemütszustandes eingeräumt. Bedeutet aber das Gemüt, das ein Mensch „besitzt", die

im Menschen selbst liegenden dauernden Bedingungen für besonderen Gemütszustand, so gehört zu ihnen neben leiblicher Eigenart auch nur noch das Gedächtnis des Menschen. Was für Gegenständliches, was für Gedanken sich einstellen, das hängt ja zu einem grossen Teile von dem Gedächtnis ab und daher muss das Gedächtnis für die Besonderheit des Gemützustandes eine bedeutsame Rolle spielen, nicht nur, weil überhaupt etwas „behalten" bleibt, sondern um deswillen vor Allem, was im Besonderen grade behalten wird. Dass diese beiden, das „Gemüt" des Menschen als die im Menschen selber liegende besondere Bedingung für die Besonderheit seiner Gemütszustände darstellenden, „dauernden" Umstände, die Leibesbeschaffenheit und das Gedächtnis, nicht die einzige Bedingung für den auftretenden Gemütszustand bilden, ist ohne weiteres klar, die andere Bedingung, auf die das Gegenständliche „Wahrnehmung" im Gemütszustande sich gründet, darf nicht übersehen werden, und diese ist eine so wechselnde, dass es schon darum schwer fällt, den Gemütszustand eines Menschen für den kommenden Augenblick sicher zu bestimmen. Noch schwerer aber wird es, weil auch jene beiden im Menschen selbst liegenden Bedingungen keineswegs beständig sind, sondern der Mensch auch in seiner Leibesbeschaffenheit sowie in seinem Gedächtnis dem Wechsel unterworfen ist. Wir erkennen daraus, wie unsicher eine Behauptung erscheinen muss, die einem Menschen ein besonderes „Gemüt" im Sinne schlechtweg dauernder Bedingung für bestimmten Gemütszustand beilegt.

Das „Gemüt" als die im Menschen selber liegende besondere Bedingung für seine Gemütszustände, seine Gefühle und seine Stimmungen, treffen wir auch in der alten Behauptung vom besonderen „Temperament", das der Einzelne besitze, wieder. Die bekannte Aufstellung der vier Temperamente, des sanguinischen, cholerischen, melancholischen und phlegmatischen, lässt deutlich aus jener Doppelbedingung der Gemütszustände, die eine, die wir die Leibesbeschaffenheit nannten, heraustreten.

Wie weit der Mensch in diesem „Gemüt" nun der Veränderung unterworfen sei, das hängt eben davon ab, wie bedeutend die Veränderung des Menschen d. i. seines Leibes und seiner Seele und demzufolge seiner Leibesbeschaffenheit und seines Gedächtnisses, das ja der Bewusstseinsentwickelung folgt, sei.

Auf der Möglichkeit dieser zwiefachen Veränderung beruht die Berechtigung derjenigen Erziehungsarbeit, die man die „Gemütsbildung“ nennt.

Was endlich den so beliebten Ausdruck „Gemütsbewegung“ angeht, so mag wohl angebracht sein, nach seinem Sinne zu fragen: besagt er eine Bewegung des Leibes, die durch die Seele als Gemüt d. h. genauer durch den Gemütszustand der Seele gewirkt wird? Ich meine, in diesem Sinne finden wir ihn kaum gebraucht, er soll vielmehr „Bewegung“ der Seele selber als eines „Gemütes“ bedeuten. Dann aber kann „Bewegung“ nur ein bildlicher Ausdruck sein, und wir fragen weiter, auf was dieses Bild sich beziehen solle. Was es auch sei, so muss es auf alle Fälle doch etwas Anderem aus unserem Seelenleben gegenüberzustellen sein, das ihm begrifflich nebengeordnet wäre, wie die Ruhe eben der Bewegung; wir würden dies Andere in bildlichem Ausdruck dann als Gemütsruhe bezeichnen können.

In der Tat kennt unser Sprachgebrauch diesen Gegensatz „Gemütsbewegung — Gemütsruhe“; das aber, worauf er sich bezieht, ist doch allemal die Seele in einem Gemütszustand. „Bewegung“ nun im eigentlichen Sinne haben wir da vor uns, wo ein Einzelwesen seinen Ort in aufeinander folgenden Augenblicken wechselt, Ruhe dagegen, wo er seinen Ort in aufeinander folgenden Augenblicken nicht wechselt. Sprechen wir bei der Seele von Gemütsbewegung und Gemütsruhe, so kann dieses Bild nur Sinn haben, wenn die Seele das eine Mal ihren Gemütszustand wechselt, das andere Mal in einem und demselben Gemütszustand verharrt. Fassen wir den Sinn der „Gemütsbewegung“ so, dann könnten wir denen zustimmen, die das Wort gleichdeutig mit „Affekt“ verwenden, sofern „Affekt“, wie es z. B. Wundt tut, eben ein Zusammen verschiedener Gemütszustände (Gefühle) im Nacheinander d. i. eine Folge wechselnder Zustände der Seele als Gemüt bezeichnen soll. In diesem Falle liesse sich auch das Wort „Gemütserregung“ angemessen dahin deuten, dass es eine besondere „Gemütsbewegung“ bedeute, in der die einzelnen aufeinander folgenden Gemütszustände durch hochgradiges Zuständliches und starke Innenempfindung sich kennzeichnen.

In diese Deutung aber drängt sich eine andere Auffassung verwirrend ein, die den Gegensatz „Gemütsbewegung—Gemüts-

ruhe" aufstellt, indem sie die Seele in der „Gemütsruhe" mit Zuständlichem geringen Grades und ebenso mit schwacher Innenempfindung behaftet sein lässt, dahingegen „Gemütsbewegung" das bedeuten lässt, was wir soeben als „Gemütserregung" beschrieben haben. Überdies macht sich meistens auch noch immer wieder der eigentliche Sinn von „Bewegung und Ruhe" in den Worten „Gemütsbewegung und Gemütsruhe" mit geltend, so dass bei der Gemütsruhe doch an eine eigentliche Ruhe, bei der Gemütsbewegung an eine eigentliche Bewegung der Seele gedacht wird. Und endlich mischt sich auch noch der Gedanke an Bewegung und Ruhe des Leibesinnern hinein und zwar wiederum in zweierlei besonderer Weise, indem Ruhe und Bewegung des Leibesinnern entweder als die besonderen Folgen oder als die besonderen Bedingungen des Gemütszustandes angesehen werden.

So treiben die verschiedenen Auffassungen des Wortes „Gemütsbewegung" durcheinander und es wird schwer halten, diesem Worte auch nur die unannehmbarste von allen fernzuhalten, die in der Gemütsbewegung eine eigentliche „Bewegung des Gemütes d. i. der Seele" sieht und sich dabei, ohne sich des Wechsels ihres Standpunktes bewusst zu werden, auf eine „innere" Erregung, d. i. eine Bewegung im Leibesinnern als bestätigende Tatsache zu berufen geneigt ist. Darum erscheint es zweckmässiger, dieses Wort gar nicht mehr zu verwenden, da ja Gemütszustand und weiter im Besonderen Gefühl und Stimmung mit ihren näheren Bezeichnungen vollständig ausreichen, um das, was das Wort „Gemütsbewegung" und ebenso die Worte „Gemütsruhe" und „Gemütserregung" zum Ausdruck bringen sollen, zur Kenntnis zu bringen.

Man mache nur die Probe: in allen Fällen, in denen von Gemütsbewegung, Gemütserregung und Gemütsruhe geredet wird, ist das Tatsächliche, das vorliegt, ein bestimmter Gemütszustand (Gefühl, Stimmung) oder ein Zusammen von einzelnen Gemütszuständen im Nacheinander. Sprechen wir z. B. vom „Ausdruck der Gemütsbewegungen", so meinen wir diejenigen Wirkungen des Gefühls oder der Stimmung, die sich am Leibe des Menschen, im Besonderen im Antlitz zeigen.

Die Seele als Gemüt bedeutet uns also das Bewusstsein in seiner gegenständlichen und zuständlichen

Bestimmtheitsbesonderheit zusammen, wie auch Gefühl und Stimmung, die beiden Arten von Gemütszustand, ein Zusammen des Gegenständlichen und Zuständlichen im einzelnen Augenblicke der Seele darstellen.

Wie jede Seele in jedem Augenblicke Gefühl oder Stimmung aufweist, so trägt auch jeder Mensch allzeit die Bedingungen für einen besonderen Gemütszustand in sich, die seinerseits erfordert werden, damit er bestimmten Gemütszustand habe.

Nennen wir nun diese in dem Menschen selbst liegenden besonderen Bedingungen für bestimmte Gefühle und Stimmungen sein Gemüt — wie es ja im Sprachgebrauch geschieht — so ist der Satz unanfechtbar: Jeder Mensch hat Gemüt. Hören wir demgegenüber vielfach sagen: „Dieser Mensch hat kein Gemüt“ und „Jener hat Gemüt“, so lässt sich dies sehr wohl mit der Behauptung, jeder Mensch habe Gemüt, in Einklang bringen. Denn hier zeigt sich, dass dort das Wort „Gemüt“ nur ein besonderes Gemüt bedeuten soll, das eben der Eine besitzt, der Andere nicht besitzt, also in dem Sinne, dass besondere Bedingungen für ein besonderes Gefühl und eine besondere Stimmung in dem Einen vorhanden sind und in dem Anderen fehlen, so dass daher ein bestimmtes im Bewusstsein auftretendes Gegenständliches Jenem ein „Massgebendes“ seines Gefühls ist, diesem aber nicht, und jener sich, wie man zu sagen pflegt, von diesem Gegenständlichen „ganz ergriffen“ weiss, dieser dagegen nicht, jener sich an ihm „erwärmt“, dieser aber „kalt“ bleibt.

---

3. Das denkende Bewusstsein.

§ 37.

Unterscheiden und Vereinen.

Die Seele ist in jedem Augenblicke nicht nur gegenständliches und zuständliches, sondern auch denkendes Bewusstsein; das Denken ist demnach auch eine Grundbestimmtheit der Seele;

die Besonderheit dieser Bewusstseinsbestimmtheit heisst der Gedanke. „Denken“ und „Gedanken haben“ bedeutet ein und dasselbe.

Wir kennen zweierlei Denken der Seele und nennen es „Unterscheiden“ und „Vereinen“, oder, was dasselbe sagt, „Unterschiedenes haben“ und „Vereintes haben“. Unterscheiden und Vereinen heben sich als Bestimmtheiten des Bewusstseins in gewisser Hinsicht ähnlich voneinander ab, wie Wahrnehmen und Vorstellen: wie nämlich das Wahrnehmen, so ist auch das Unterscheiden eine ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit, während das Vereinen, wie das Vorstellen, zu seiner Möglichkeit schon Bewusstseinsleben voraussetzt.

Unter den Grundbestimmtheiten des Seelenlebens findet sich auch das Denken. Die Seele ist in jedem ihrer Augenblicke auch ein denkendes Bewusstsein, wie sie gegenständliches und zuständliches Bewusstsein in jedem Augenblicke ist. Wir nennen diese dritte Grundbestimmtheit des Seelenlebens „Denken“ und müssen sofort hervorheben, dass hier das Wort „Denken“ rein psychologische Bedeutung habe und sich von jeglicher Berührung mit der Bedeutung dieses Wortes in der Logik frei halten muss, denn Psychologie ist kein Teil der Logik und die Logik kein Teil der Psychologie. Da aber das Wort „Denken“ sowohl in der Logik als auch in der Psychologie Verwendung findet, — Logik heisst wohl „Lehre vom Denken“ und ein Teil der Psychologie betitelt sich ebenfalls „Lehre vom Denken“ —, so gilt es, von vorneherein darauf Acht zu geben, dass keine Verwirrung und Vermischung geschehe und in der Logik nicht Psychologie sowie in der Psychologie nicht Logik getrieben, mit anderen Worten, in dem „Denken“ der Logik nicht das der Psychologie, sowie in dem „Denken“ der Psychologie nicht das der Logik mitzubehandeln versucht werde. Denn in der Logik erscheint das Denken in Ansehung seines Inhaltes und dessen Formen, in der Psychologie aber ist das Denken als Bestimmtheit der Seele der Gegenstand

der Betrachtung; dort also ist es das Gedachte als Gegebenes des Bewusstseins, hier aber die Seele als denkendes Bewusstsein, auf das die Untersuchung geht. Daraus ist ersichtlich, dass Psychologie und Logik zwei besondere Untersuchungen sind, die sich gar nicht berühren können, weil sie nach ganz entgegengesetzten Seiten „Denken" zum Gegenstand ihrer Erörterung machen.

Die Logik, die das Denken am Gedachten oder Gegebenen und somit die allgemeinen Formen an diesem feststellt und erörtert, ist als „Lehre vom Denken" im Besonderen die Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss. Wenn nun gewisse Darstellungen der Psychologie in ihrem Lehrstücke vom „Denken" über „Begriff, Urteil und Schluss" handeln, so haben sie eben vergessen, was die eigentliche Aufgabe der Psychologie sei. Die Psychologie hat es mit der Seele als besonderem Einzelwesen in der Welt zu tun; der Seele Wesen und Leben zu begreifen ist ihre Aufgabe; das seelische Einzelwesen in seinen verschiedenen Grundbestimmtheiten und in der Gesetzmässigkeit seiner Veränderungen will sie darlegen. Bei dieser ihrer Arbeit wird sie niemals auf Begriff, Urteil und Schluss als Gegenstand der Untersuchung stossen, soviel sie sich auch mit dem „Denken" als Bestimmtheit der Seele beschäftigen mag. Sie sucht ja das Denken nicht im Gedachten, sondern im Bewusstsein auf, sie kennt das Denken nur als Bestimmtheit des Bewusstseins, und somit findet sich selbstverständlich nichts von Begriff, Urteil und Schluss auf dem Wege, den die Psychologie geht, denn Begriff, Urteil und Schluss sind weder Bestimmtheiten noch Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele.

Man sehe nur die auch heute noch sich ankündigenden Unternehmungen an, die sich betiteln als „Psychologie der Erkenntnis" oder „Psychologie des Urteils" — an den Titel „Psychologie des Begriffes" oder „Psychologie des Schlusses" hat man sich nicht gewagt —: wenn in jenen tatsächlich „Erkenntnis" und „Urteil" behandelt wird, so ist in ihnen nichts von psychologischer Arbeit zu finden; aber wenn diese tatsächlich in ihnen sich findet, so sind wiederum „Erkenntnis" und „Urteil" nicht zu ihrem Recht gekommen. Logik und Psychologie haben nun einmal getrenntes Arbeitsgebiet und Nie-

mand kann den beiden so zugleich dienen, dass er in der einen zugleich die Geschäfte der anderen mit besorgte.

Die psychologische Lehre vom Denken bedeutet also soviel als die Lehre vom denkenden Bewusstsein, oder die Lehre von der Bestimmtheit der Seele als denkenden Bewusstseins. Dieser Bewusstseinsbestimmtheit Besonderheit nennen wir „Gedanke", dem Sprachgebrauch ganz entsprechend, der dieses Wort im Sinne des „psychologischen" Denkens verwendet, so dass, wer das Wort „Gedanke" hört, sich auf das denkende Bewusstsein hingewiesen weiss, wie andererseits das Wort „Begriff" oder „Urteil" oder „Schluss" uns nicht an das denkende Bewusstsein, sondern eben an das Gedachte weist. Der Mensch als denkendes Bewusstsein also hat Gedanken, denn „Denken" und „Gedanken haben" sagt für die Psychologie ein und dasselbe.

Es geht hier genau so, wie mit dem „Wahrnehmen" und „Vorstellen", die auch für die Psychologie ein und dasselbe sagen wie „Wahrnehmung haben" und „Vorstellung haben". Und ebenso, wie wir die Wahrnehmung und die Vorstellung als Besonderheit der wahrnehmenden und vorstellenden Bewusstseinsbestimmtheiten begreifen, bezeichnet uns der „Gedanke" die Besonderheit der denkenden Bewusstseinsbestimmtheit. Auch an dieser Stelle bemerke ich wiederum, dass im Gebiete des Seelischen ausser der Seele kein Einzelwesen zu finden sei, sondern alles, was wir an Seelischem besonders herausheben können, an dem seelischen Einzelwesen als ihm Zugehöriges gegeben ist und demnach, da die Seele einfaches Einzelwesen ist, nicht selber wieder ein Einzelwesen sein kann. So ist der Gedanke also ebenso wenig wie Wahrnehmung (Empfindung) und Vorstellung ein Einzelwesen in der Seele, sondern wie jene nur Bestimmtheitsbesonderheit des Bewusstseins.

Aus dieser Erkenntnis ist es klar, dass „Denken" und „Gedanken haben" ein und dasselbe sei und weder „Denken ohne Gedanke", noch „Gedanke ohne Denken" zu fassen sei; denn eine Bestimmtheitsbesonderheit des Bewusstseins, wie es doch der Gedanke ist, hat ihr Bestehen immer nur mit ihrer Bestimmtheit schlechtweg, und eine zusammengesetzte Bestimmtheit des Bewusstseins, wie es doch das Denken ist, hat ihr Bestehen immer nur mit ihrer Besonderheit.

Wie also die Wahrnehmung und die Vorstellung die Be-

sonderheiten der gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit bezeichnen, so bedeutet der Gedanke die Besonderheit der denkenden Bewusstseinsbestimmtheit; und wie wir nicht zunächst erst „wahrnehmen“ und „vorstellen“, ohne zugleich auch eine Wahrnehmung und eine Vorstellung zu haben, so „denken“ wir ebenfalls nicht zuerst, ohne zugleich auch einen Gedanken zu haben: gleich als ob erst am Schlusse des „Denkens“ als seine „Frucht“ der „Gedanke“ in unserer Seele aufträte.

Wenn man indes auch zustimmen mag, dass Denken und „Gedanken haben“ ein und dasselbe sei und Denken eine besondere Bewusstseinsbestimmtheit der Seele bedeute, so wird man wohl noch Bedenken tragen, auch das Denken als eine Grundbestimmtheit der Seele zu begreifen.

Soll überhaupt aber Denken besondere Bewusstseinsbestimmtheit gegenüber der gegenständlichen und zuständlichen unseres Seelenaugenblickes sein, so steht auch fest, dass Denken eine Grundbestimmtheit des Bewusstseins sein müsse, weil wir keine seelische Bestimmtheit kennen, die dem Denken begrifflich nebengeordnet und demnach, wenn dem Bewusstsein das Denken verloren ginge, an Stelle des Denkens als Bewusstseinsbestimmtheit da sein könnte. Ist also Denken, wie ja zugestanden wird und werden muss, besondere Bestimmtheit der Seele, so muss es ihr stets zukommen, weil doch eine Bestimmtheit dem Einzelwesen nur verloren gehen kann, sofern eine ihr begrifflich nebengeordnete an ihre Stelle tritt; da dieses nicht möglich, so muss Denken für das Bewusstsein unverlierbar, also eine Grundbestimmtheit der Seele sein. Wir wissen ja, dass das blosse Aufhören einer Bestimmtheit, ohne dass nicht zugleich eine andere ihre Stelle einnähme, an keinem Einzelwesen unserer Welt sich ereignen kann (s. S. 24 ff.).

Ohne diese philosophische Überlegung zu machen, hat man gemeint, Denken könne nicht Grundbestimmtheit der Seele sein, weil sie nicht eine „ursprüngliche“ Bewusstseinsbestimmtheit sei. Wir haben „ursprüngliche Bestimmtheit“ des Bewusstseins diejenige genannt, die zu ihrer Möglichkeit nicht schon ein besonderes Seelisches als notwendig Vorausgehendes fordert. In diesem Sinne ist „Wahrnehmen“ eine ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit und ebenso „Lust- und Unlust haben“, dagegen „Vorstellen“ nicht, weil es als Bedingung seiner Möglich-

keit frühere Bewusstseinsbestimmtheit notwendig voraussetzt. Nun ist man der Ansicht, auch das Denken ruhe auf solcher Voraussetzung von besonderem Seelischen und hält des Näheren dafür, dieSeele sei zunächst bloss wahrnehmendes (empfindendes) und zuständliches Bewusstsein; erst auf Grund dieser ursprünglichen Bestimmtheiten der Seele könne dann auch das Denken eintreten.

Wir werden vorerst den psychologischen Begriff „Denken“ feststellen, um uns vor der stets drohenden Einmischung des logischen Begriffs „Denken“ in diese psychologische Streitfrage zu sichern.

Das Denken, diese besondere Bestimmtheit der Seele, zeigt sich in zwei grundverschiedenen Weisen; es ähnelt hierin unserer zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit mit deren beiden Weisen, dem Lusthaben und dem Unlusthaben, da auch die beiden Denkweisen mit diesen gemein haben, dass durch sie unmittelbar der Sinn dessen, was ihre Grundbestimmtheit als besondere Bestimmtheit sagen will, aufgeht. Fragen wir, was die zuständliche Bewusstseinsbestimmtheit sei, so gibt uns der Hinweis auf ihre zwei verschiedenen Weisen, das Lusthaben und das Unlusthaben, darüber vollen Aufschluss; wollen wir wissen, was die denkende Bewusstseinsbestimmtheit bedeute, so weisen wir mit demselben Erfolg allseitigen Verständnisses auf die zwei verschiedenen Denkweisen hin, nämlich auf Unterscheiden und Vereinen oder, was dasselbe sagt, auf Unterschiedeneshaben und Vereinteshaben.

Ist somit das denkende Bewusstsein als unterscheidendes und vereinendes Bewusstsein festgelegt, so nehmen wir nun die Frage auf, ob Denken ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit sei oder nicht.

So viel ist sicher, dass die Bestimmtheit „Denken“ niemals für sich allein der Seele eigen sein könne, sondern dass mit ihr zugleich stets gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit der Seele sich finde. Es fragt sich also nur, ob die letzten zwei Bestimmtheiten jemals für sich allein in einem Seelenaugenblick auftreten können oder ob der Seele in jedem Augenblick auch die denkende Bestimmtheit eigen sei. Ist das Letzte der Fall, ist demnach Denken Grundbestimmtheit der Seele, so muss sich natürlich auch unter den ursprünglichen Bewusstseins-

bestimmtheiten das Denken finden, und wäre es auch nur im ersten Seelenaugenblicke.

Wenn nun die Seele denkt d. h. unterscheidet und vereint, so muss sie ohne Frage immer Mehreres haben; denn ohne dieses erscheint unterscheiden und vereinen d. i. Unterschiedenes und Vereintes haben nicht denkbar. Aber auch Vereinen ist ohne Unterscheiden nicht möglich, während freilich umgekehrt das Unterscheiden auch ohne das Vereinen bestehen kann. Wer nicht Unterschiedenes hat, kann nicht Vereintes haben, wohl aber kann er Unterschiedenes haben, ohne doch Vereintes zu haben.

Das Unterscheiden können wir darum die notwendige Voraussetzung des Vereinens nennen; so dass sich uns nun die Frage nach dem Denken als „ursprünglicher" Bewusstseinsbestimmtheit auf die Denkweise, die wir das Unterscheiden nennen, einschränkt. Es würden also diejenigen, die schlechtweg das Denken als „ursprüngliche" Bewusstseinsbestimmtheit nicht anerkennen, wenigstens für die besondere Denkweise, die wir das Vereinen nennen, das Richtige getroffen haben. Vereinen ist nicht eine „ursprüngliche" Bestimmtheit des Bewusstseins.

Wie aber steht es um die Denkweise des Unterscheidens? Auch dieses meinen Viele aus der Reihe der ursprünglichen Bewusstseinsbestimmtheiten streichen zu müssen, indem sie die Überlegung machen, dass doch jedes Unterscheiden für das Bewusstsein schon das Haben von Mehrerem voraussetze, Unterscheiden also dieses als notwendig im Bewusstsein Vorausgehendes fordere. Indessen, man erwäge doch, was es für das Bewusstsein heissen solle, Mehreres zu haben. Es steht eben doch noch etwas anders, wenn es heisst, die Seele habe Mehreres, als wenn es heisst, ein Ding habe Mehreres. Gewiss, jedes dieser beiden Einzelwesen „hat" zu jeder Zeit Mehreres, das wir als die besonderen Bestimmtheiten ihres Augenblickes kennen; aber die Seele hat dieses nicht nur als Einzelwesen schlechtweg, sondern im Besonderen auch als Bewusstsein zu eigen. Das, was ein Bewusstsein als seine besonderen Bestimmtheiten und Besonderheiten seiner Bestimmtheiten „hat", besitzt es nicht nur in dem Sinne zu eigen, wie dem Dinge das Seinige zugehört, sondern es „hat" sie zugleich in dem anderen Sinne, dass es ihrer auch bewusst ist.

„Als Bewusstsein Mehreres haben“ heisst also zugleich „dieses Mehreren sich bewusst sein“; ohne das Letzte würde die Seele selbst überhaupt nicht Mehreres haben, ja überhaupt auch nicht Bewusstsein sein. Da nun die Seele in jedem Augenblicke die Einheit mehrerer besonderer Bestimmtheiten ist, so muss sie, weil sie demnach jederzeit Mehreres „hat“, auch jederzeit dieses Mehreren sich bewusst sein. Als Bewusstsein Mehreres haben heisst dann aber wiederum nichts anderes als Unterschiedenes haben oder unterscheiden; mithin ist kein Bewusstseinsaugenblick, da er doch stets mehrere besondere Bestimmtheiten aufweist, möglich, der nicht auch Denken und zwar Unterscheiden aufzuweisen hätte.

Die Seele ist als Bewusstsein somit auch darin ein anderes Einzelwesen als das Ding, dass sie nicht nur, wie das Ding, Verschiedenes, sondern dieses auch als Unterschiedenes zu eigen hat.

Heisst „Mehreres haben“ für die Seele, da sie Bewusstsein ist, stets auch soviel als „Unterschiedenes haben“ oder „Denken“, so ist die Seele allzeit unterscheidendes Bewusstsein und somit gibt es auch Denken, das als ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit begriffen werden muss; dieses ursprüngliche Denken ist freilich ausnahmslos nur unterscheidendes Denken.

Indess auch in dieser Einschränkung hat man die Ursprünglichkeit der denkenden Bewusstseinsbestimmtheit abweisen zu müssen gemeint. Wer sie nun auch nicht anzuerkennen geneigt ist, muss doch die Tatsache, dass die Seele in ursprünglicher Bestimmtheit Mehreres, z. B. als wahrnehmende stets mehrere Wahrnehmungen (Empfindungen), zugleich habe, unangetastet lassen. Wie aber lässt es sich verstehen, dass die Seele mehrere Wahrnehmungen zugleich habe, ohne dass sie diese auch als Unterschiedenes hätte? Freilich, wenn man die Seele nicht als Bewusstsein begreift, sondern als ein Ding, etwa als eine Tafel, auf die sich die Reize „abdrücken“, so mag einleuchtend erscheinen, dass die Seele Mehreres haben, mehrere „Eindrücke“ zugleich erhalten könne, ohne des Mehreren sich bewusst zu sein d. h. ohne zu „denken“. Bei solcher Auffassung von der Seele als einem eindrucksfähigen Dinge können aber die „unbewussten“ Eindrücke ja gar nicht als „Wahrnehmungen“ oder „Empfin-

dungen“ begriffen sein, denn es gibt keine „unbewussten“ Wahrnehmungen und Empfindungen. Würden jene „Eindrücke“ aber doch „bewusste“ sein sollen, so stellte sich auch sofort die Notwendigkeit ein, die Seele als denkende mitzusetzen, denn es bleibt nun einmal dabei: ein Bewusstsein, das nicht denkt d. h. nicht unterscheidet, kann nicht Mehreres haben, und ein Bewusstsein, dem Mehreres zugehört, muss auch denkendes Bewusstsein sein. Da nun Bewusstsein nichts anderes als ein Einzelwesen sein kann, jeder Augenblick eines Einzelwesens aber Mehreres aufweisen muss, so lässt sich ein Bewusstsein, dass nicht denkendes und zwar unterscheidendes wäre, gar nicht behaupten.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Seele, diese stete Einheit mehrerer Bestimmtheiten und Bestimmtheitsbesonderheiten von Anfang an auch unterscheidendes Bewusstsein sei und dass dieses Denken, das Unterscheiden, also schon als ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit bestehe. Wir haben es für eine irrige Meinung zu halten, dass die Seele jemals nur wahrnehmendes und zuständliches, also mit Einem Worte, dass sie nur fühlendes Bewusstsein wäre, sie ist vielmehr auch allzeit denkendes Bewusstsein, und daher können wir mit Recht vom Denken als einer Grundbestimmtheit des Seelenlebens reden.

Freilich nicht jedes besondere Denken ist deshalb auch ursprüngliche Bewusstseinsbestimmtheit. So setzt ja das Vereinen ausnahmslos das Unterscheiden, Unterschiedeneshaben, voraus. Darum lässt sich das denkende Bewusstsein in gewisser Hinsicht mit dem gegenständlichen vergleichen. Von den zwei besonderen Bestimmtheiten nämlich, die ein jedes dieser beiden aufweist, ist die eine — dort Unterscheiden, hier Wahrnehmen — ursprüngliche Bestimmtheit, die andere aber — dort Vereinen, hier Vorstellen — nichtursprüngliche Bestimmtheit, da sie vielmehr jene erste zur notwendigen Voraussetzung hat. Dieses Verhältnis der nichtursprünglichen besonderen Bestimmtheit zur ursprünglichen erscheint aber beim denkenden Bewusstsein noch inniger als beim gegenständlichen Bewusstsein, insofern das denkende Bewusstsein niemals vereinen d. h. Vereintes haben kann, ohne eben Dasselbe zugleich zu unterscheiden d. h. als Unterschiedenes zu haben, während die Seele vorstellen kann, ohne zugleich Dasselbe auch wahrzunehmen.

Unserer Auffassung nun, die „Unterscheiden" als das ursprüngliche Denken der Seele hinstellt und „Vereinen" erst auf Grund dieses Unterscheidens für möglich erklärt, steht die andere entgegen, die umgekehrt das Vereinen dem Unterscheiden voraufgehen lässt. Diese Meinung konnte, ja musste sich aufdrängen, wenn man von der Ansicht ausging, dass die Seele zugleich von mehreren Reizen mehrere verschiedene „Eindrücke" („Empfindungen") erfahren, also „haben" könne, ohne sie zu unterscheiden: man machte sich freilich den in dieser Behauptung steckenden Widerspruch nicht klar, dass unser Bewusstsein eben Mehreres haben, aber dieses doch nicht als Unterschiedenes haben soll. Diesen Widerspruch spürte man gar nicht, weil man die Seele in ihrem Wesen nicht als ein Bewusstsein begriff, sondern sie für ein Ding, im Besonderen für eine die „Eindrücke" neben einander auffangende Platte ansah. Bei solcher Auffassung des Seelenwesens erscheint es allerdings nötig, sich zunächst die Tatsache zurechtzulegen, dass die Mehrzahl der zugleich auftretenden „Eindrücke", die als solche neben und daher ausser einander in dem Seelending auftreten, als Besitz der Seele doch nicht nur zugleich, sondern auch zusammen d. i. unserer Seele als ein Mehreres in Einheit zu eigen sind. Man hält wohl dafür, dieses Mehrere, das von Aussen zunächst in die Seele hineinkomme, wobei „die Reize in Empfindungen sich umsetzen" sollen, werde dann zunächst von der Seele, die es in sich antrifft, „vereint" oder zu einem Ganzen zusammengefasst; erst nach dieser „Synthesis" nun könne die „Analysis" folgen; erst wenn zunächst dieses Mehrere, das zusammenhanglos in die Seele eintrete, in eine Einheit gefasst sei, könne die Seele es auch als Unterschiedenes haben. Indess die Voraussetzung, dass das Mehrere zusammenhanglos „in die Seele hineinkomme", ist falsch, die Tatsachen sagen uns klar, dass Mehreres in der Seele auftritt, das nicht schon als dieses, nämlich als die „Mehrzahl von Empfindungen", da ist, bevor es Besitz der Seele ist, sondern vielmehr erst als Besitz der Seele dieses Mehrere ist. Nun können mehrere „Empfindungen", da sie doch Bestimmtheitsbesonderheiten eines Bewusstseins und nicht eines Dinges sind, für die Seele überhaupt nur bestehen, wenn diese die Mehrzahl als Unterschiedenes hat, denn

ohne dass die Seele unterscheidet, gibt es selbstverständlich für sie nicht Mehreres.

Daraus geht klar hervor, dass das ursprüngliche Denken der Seele nicht „Synthesis“, sondern „Analysis“, nicht Vereinen, sondern Unterscheiden ist, und dass man zu der Irrung, mit der „Synthesis“ oder dem Vereinen hebe das menschliche Denken an, gekommen ist, weil man ein Mehreres von Seelischem, „Empfindungen“, als solches schon vor seinem „in der Seele sein“ d. i. im Bewusstsein sein, setzte, was aber auf die widerspruchsvolle Annahme hinausläuft, Seelisches bestehe schon, ohne „in der Seele“ d. i. im Bewusstsein zu sein.

Der subjektlosen Psychologie, die sich gerade auf diesen von ihr nicht erkannten Widerspruch aufbaut, muss freilich nichts selbstverständlicher erscheinen, als dass das Denken in erster Linie Vereinen oder „Synthesis“ sei; sie geht ja nicht, wie wir, von der Seele als einer besonderen Einheit aus, sondern vielmehr von „elementarem Seelischen“, das sie „Empfindung“ nennt. So ist sie denn genötigt, sich die unleugbare Tatsache von der Seele als Einheit angesichts der Annahme jener zusammenhangslosen Masse von „elementarem Seelischen“ zurechtzulegen und kann es nicht anders, als indem sie diese Masse irgendwie zu einer Einheit zusammenkommen lässt. Man deutet also die ursprüngliche Seeleneinheit in eine Vereinigung seelischer Besonderheiten um und zwar Besonderheiten gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit, „Empfindungen“.

Ohne ursprüngliche Seeleneinheit d. i. ohne seelisches Einzelwesen können wir jedoch Seelenleben und darum auch Denken nicht verstehen; diese Seeleneinheit weist uns dann aber auch mit Sicherheit auf das Unterscheiden als das ursprüngliche Denken der Seele hin, und von ihr aus ist es auch klar, dass vereinendes Denken das unterscheidende Denken voraussetze, da, ohne Mehreres, also Unterschiedenes, zu haben, es für das Bewusstsein unmöglich sein muss, zu vereinen. Nur in der Einheit der Seele ist Unterschiedenes zu haben möglich, und nur Unterschiedenes wiederum kann die Seele in besonderer Einheit d. i. als Vereintes haben.

Die Besonderheiten der denkenden Bewusstseinsbestimmtheit, sowohl der unterscheidenden als auch der vereinenden, nennen wir Gedanken der Seele; Gedanken sind es, was die

Seele als Unterschiedenes und Vereintes hat. Da nun in der Seele nichts sich findet, das nicht unterschieden von Anderem und vereint mit Anderem dem Bewusstsein eigen wäre, so reicht eben das Gebiet des Denkens der Seele so weit als die Seele selbst d. h. es gibt nichts in der Seele, das nicht Gedachtes wäre.

§ 43.

Das Subjekt als Grund des Denkens.

Nur, was in unserer Welt Einheit ist, hat Verschiedenes, und nur weil die Seele Bewusstseinseinheit ist, hat sie Unterschiedenes und Vereintes d. i. nur als Bewusstsein denkt Einzelwesen. Das Denken der Seele hat aber seinen besonderen Grund in dem Subjekt der Seele, denn diese Bestimmtheit der Seele ist ja der Einheitsgrund des Bewusstseins: ohne Subjekt keine Seeleneinheit und ohne diese kein Denken.

Nur was Einheit ist, hat überhaupt Verschiedenes, und nichts ist Einheit, was nicht Mehreres in sich aufweist, mag diese Einheit nun Allgemeines oder Einziges, Bestimmtheit oder Einzelwesen unserer Welt sein. Heisst nun Denken „Mehreres, sei es als nur Unterschiedenes sei es als Unterschiedenes und Vereintes, haben", so kann Denken nur dem seelischen Wesen zukommen, das als solches ja eine Einheit und zwar eine Bewusstseinseinheit ist. Nur also, weil sie diese Einheit ist, lässt sich verstehen, dass sie Unterschiedenes und Vereintes hat.

Der Grund aber für die Einheit eines Einzelwesens unserer Welt ist allemal dessen einheitstiftende Bestimmtheit; für das Bewusstsein und seine Einheit im besonderen bezeichnet diesen Einheitsgrund seine schlechtweg einfache Bestimmtheit, das Bewusstseinssubjekt. Wir müssen daher in dem Subjekt der Seele als dem Einheitsgrunde des Bewusstseinswesens den besonderen Grund dafür sehen, dass die Seele Unterschiedenes und Vereintes habe d. i. denken könne, denn wäre das Bewusst-

sein nicht eine ursprüngliche Einheit, so würde es klärlich nicht unterscheiden und vereinen können.

Auch die Tatsache unseres Denkens führt uns daher unausweichlich zu dem Gedanken von der Seele als einer ursprünglichen Einheit, und es erscheint unmöglich, das Denken ohne diese Voraussetzung der Seeleneinheit in seiner Möglichkeit zu verstehen. Darum scheitert auch die subjektlose Psychologie im Besonderen an der Tatsache des Denkens, die für sie ein Rätsel bleiben muss. Man mache sich nur die Lage klar. Die subjektlose Psychologie sucht ja überhaupt aus elementarem Seelischen, das sie „Empfindungen" nennt — von dem sogenannten „Gefühl" können wir hier absehen — das Seelenleben und somit auch das Denken in seiner Möglichkeit zu begreifen. Aber gerade in diesem letzten Punkte erscheint sie in völliger Hilflosigkeit. Auch wenn wir es ihr hier noch gar nicht einmal ins Gewissen schieben, dass sie die Empfindungen der Seele als seelische Einzelwesen behandelt, so bleibt sie an der nötigen Erklärung der Tatsache unseres Denkens doch Alles schuldig. Denn gesetzt auch, sie könnte es mit Hilfe jener angeblichen seelischen Einzelwesen, der „Empfindungen", uns begreiflich machen, dass diese, wie die Dinge, vermöge einer in ihnen liegenden Eigenart sich zusammenfinden und zu besonderen Ganzen verknüpfen oder sich, nachdem sie zu einer Einheit sich zusammengefunden hatten, von einander wieder lösen, so wäre selbst in diesem „sich Finden und Lösen" doch keineswegs schon das getroffen, was wir das Denken der Seele nennen. Dies ist schon daraus ersichtlich, dass wir als denkende Wesen Ein und Dasselbe als ein in sich Unterschiedenes und zugleich als ein Vereintes haben können, während doch Einzelwesen, wie es die Empfindungen ja sein sollen, sobald sie von einander gelöst sind, nicht auch noch weiterhin mit einander verknüpft erscheinen können. Das ist eben das eigenartige Wesen des Denkens, dass die denkende Seele, was sie unterschieden „hat", auch vereint haben kann, und was sie vereint „hat", zugleich als ein in sich Unterschiedenes haben muss.

Das Denken also lässt sich in seinen zwei besonderen Weisen gar nicht durch Auseinandergehen und Zusammenkommen elementarer seelischer Einzelwesen, sog. „Empfindungen", erläutern und in seiner Möglichkeit begründen. Etwas anderes aber als

Auseinandergehen und Zusammenkommen vermag die subjektlose Psychologie für ihre angeblichen seelischen Elemente nicht herauszubringen, um eine Deutung der Tatsache unseres Denkens zu beschaffen; sie steht somit vor dieser in der Tat ratlos da.

Das „Zusammenkommen und Auseinandergehen" ist uns ja in erster Linie im Anschaulichen unserer Welt bekannt, wo wir die Dinge „sich finden und trennen" sehen. Und doch werden wir niemals dieses Zusammenkommen und Auseinandergehen der Dinge als ein „Denken" bezeichnen wollen, selbst dann nicht, wenn man von einem „unbewussten" Denken reden möchte als dem unbewussten „Sich finden und trennen" der Dinge im Gegensatze zu dem bekannten („bewussten") Denken als dem angeblichen „sich finden und trennen" der elementaren seelischen Einzelwesen „Empfindungen".

Kommt es doch für die Frage, die hier in Behandlung steht, gar nicht in Betracht, dass jenes „Unterscheiden und Vereinen", das wir das Denken des Menschen nennen, eine Sache des Bewusstseins und nicht des Dinges ist; es handelt sich hier vielmehr darum, dass das im Denken des Bewusstseins „Unterschiedene und Vereinte", „Zusammengekommene und Auseinandergegangene" nicht auch selber das „Subjekt", sondern eben das „Objekt" des „Denkens" ist, dass also, mit anderen Worten, dieses sogenannte Zusammenkommen und Auseinandergehen des Unterschiedenen und Vereinten im Bewusstsein nicht, wie das Zusammenkommen und Auseinandergehen von Dingen, ohne ein Drittes, das deren Vereintsein und Unterschiedensein begründet und trägt, möglich ist und begriffen werden kann.

Das Vereinte und Unterschiedene im Denken ist das „Gedachte", aber nicht das „Denkende" d. h. eben, es ist das „Objekt", aber nicht das „Subjekt" des Denkens. Ein Objekt des Denkens kann Alles, was nur als Besonderes dem Bewusstsein gegeben ist, sein, mithin sowohl alle Bestimmtheit, als auch alles Einzelwesen unserer Welt; ein Subjekt des Denkens, dieser besonderen Bestimmtheit, aber kann natürlich nur Einzelwesen, und zwar, da Denken eine seelische Bestimmtheit bedeutet, nur das Bewusstsein sein.

Ohne Subjekt des Denkens ist natürlich auch das Denken nicht möglich, und ein solches „Subjekt" ist eben die Seele des

Menschen, die nun als solches das „Objekt“ des Denkens als eine Besonderheit seiner Bestimmtheit d. i. des Denkens oder mit anderen Worten als Gedachtes oder Gedanke zu eigen hat: der Mensch also, im Besonderen seine Seele, denkt und hat Gedanken, hat Unterschiedenes und Vereintes.

Subjekt und Objekt des Denkens, Denkendes und Gedachtes, stehen sich im psychologischen Sinne also nicht etwa wie zweierlei besonderes Gegebenes in der Welt gegenüber, sondern das „Objekt“ gehört im eigentlichsten Sinne zu dem „Subjekt“ des Denkens als dessen Gedanke oder Gedachtes, es ist in der Tat als zu dem Subjekt Gehöriges „in diesem“ gegeben.

Dass nun aber die Seele ein denkendes d. i. unterscheidendes und vereinendes Wesen sein kann, hat seinen besonderen Grund in der Eigenart des Bewusstseins als Einzelwesens, durch das es sich von dem Dinge als einem Einzelwesen im Besonderen unterscheidet: in der schlechthinigen Einfachheit seiner einheitstiftenden Bestimmtheit (s. S. 69 f.). Wäre das „Subjekt des Bewusstseins“, wie der „Ort des Dinges“, eine zusammengesetzte Bestimmtheit, also nicht ein schlechtweg Einfaches, so würde die Seele als „Subjekt des Denkens“ d. i. als unterscheidendes und vereinendes Bewusstsein nicht bestehen und möglich sein. Denn unterscheiden und vereinen kann nur das in der Welt, was Bewusstseinseinheit ist, und Einheit ist das Bewusstsein nur durch das Bewusstseinssubjekt, seine einheitstiftende Grundbestimmtheit. Nur was Einheit ist, kann unterscheiden und vereinen, aber auch nur das, was Bewusstseinseinheit ist, vermag dieses.

Diese Bewusstseinseinheit, wie sie im Bewusstseinssubjekt der Seele sich gegründet erweist, erscheint demnach als eine ursprüngliche Einheit in Ansehung auch des Denkens und bildet dessen Voraussetzung. Nicht durch Denken oder etwa im Besonderen durch Vereinen (Synthesis) ist diese Einheit erst möglich, sondern umgekehrt, diese macht erst das Denken möglich, während ganz im Unterschied von der Bewusstseinseinheit die Dingeinheit als Gegenstand unserer Welt nur unter Voraussetzung des Denkens, damit freilich auch eines denkenden Bewusstseins möglich und begreiflich ist.

Weil das Bewusstsein ursprüngliche Einheit ist und eben dieses durch seine schlechthin einfache Grundbestimmtheit ist,

die wir „Bewusstseinssubjekt“ nennen, vermag es Mehreres zu unterscheiden und zu vereinen. Unsere Seele kann mithin denken oder Unterschiedenes in Einheit und als Einheit haben, weil das schlechthin einfache Bewusstseinssubjekt ihre Bestimmtheit ist. Es wäre aber verkehrt, zu meinen, diese Bestimmtheit der Seele sei das eigentliche „Subjekt des Denkens“ und die Seele selber heisse nur auch „Subjekt des Denkens“, weil jene eben zu der Seele gehört, wie man ja z. B. auch vom Menschen sage, dass er denkt, eben weil die Seele, die da denkt, zum Menschen gehört.

Das Bewusstsein, nicht das Bewusstseinssubjekt, ist das „Subjekt des Denkens“, es kann dies freilich nur sein d. h. es kann nur Gedanken oder Gedachtes haben, weil es ursprüngliche Einheit, oder, was dasselbe sagt, weil ihm das Bewusstseinssubjekt als seine Grundbestimmtheit zukommt.

Wir haben also sehr wohl „Subjekt des Denkens“ und „Bewusstseinssubjekt in der Psychologie auseinander zu halten und zu verstehen, dass dieses nur eine Bestimmtheit von jenem und jenes ein Einzelwesen sei. Mit dieser Erkenntnis wird es auch nicht schwer werden, den Irrtum zu vermeiden, der das psychologische Subjekt des Denkens mit dem logischen „Subjekt des Denkens“ zusammenwirft.

Abgesehen davon, dass Psychologie und Logik das Wort „Denken“ nicht in gleichem Sinne fassen, indem der Psychologie das „Gedachte“ Bestimmtheitsbesonderheit der Seele als denkenden Einzelwesens, der Logik dagegen das begriffene Gegebene unserer Welt bedeutet —, haben wir auch hier festzustellen, dass das psychologische Subjekt des Denkens eben das Bewusstsein als Einzelwesen ist, dagegen das logische Subjekt des Denkens ein Allgemeines, also eine Bestimmtheit bedeuten muss, wenn anders wir uns in der Logik von der psychologischen Erkenntnistheorie frei halten wollen, die ihr Subjekt des Denkens zu einem Einzelwesen, dem die „Welt“ als sein „Denkobjekt“ gegenüberstehe, macht.

Also auch das psychologische und das logische „Subjekt des Denkens“ müssen wir in der Wissenschaft auseinander halten. Wenn Schopenhauer das Einssein des psychologischen und logischen „Subjekts“ behauptet, so war ihm dies nur möglich, weil er Psychologie und Erkenntnistheorie nicht zu trennen wusste,

wie seine berühmte Formel „Die Welt ist Vorstellung“ deutlich zeigt. Und doch drängt auch bei ihm die „Logik der Tatsachen“ so sehr nach, dass er jenes Einssein das Wunder κατ᾽ ἐξοχήν nennt und vor der Behauptung solchen Einsseins wie vor einem unauflösbaren Rätsel steht.

Freilich ist es ein von Schopenhauer selbst erst geschaffenes Rätsel, das ihm seine psychologische Erkenntnistheorie selbstverständlich bereiten musste. Und doch liegt in der falschen Behauptung des Einsseins der denkenden Seele mit dem „Erkenntnissubjekt“ ein Wahrheitskern. Denn was wir in der Psychologie das Bewusstseins-Subjekt nennen, kann dasselbe sein, was wir in der Logik das Subjekt des Denkens oder das Erkenntnissubjekt heissen, und beides bedeutet ja auch Allgemeines, keines von beiden ist Einzelwesen, wie das psychologische Subjekt des Denkens es zweifellos ist und sein muss, und beides, das psychologische Bewusstseinssubjekt und nicht minder das Erkenntnissubjekt, ist schlechthin Einfaches.

Dieses Einssein von „Erkenntnissubjekt“ und „Bewusstseinssubjekt“ erscheint uns demgemäss auch nicht als ein Rätsel und ein Wunder; haben wir doch in beiden dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten, erfasst, dort als das schlechthin Einfache und Allgemeine, das die Welt in ihrem Sein als das Bewusst-Seiende begründet, hier als das schlechthin Einfache und Allgemeine, das die Seele in ihrem Sein als ein Bewusstsein begründet.

In der Psychologie aber bleibt es dabei, dass das „Subjekt des Denkens“ nur die Seele selbst, also nur das Bewusstsein ist und sein kann, und dass das Denken eine besondere Bestimmtheit dieses Einzelwesens bezeichnet. Darum erscheint es uns als bemerkenswerte Harmlosigkeit, dass die subjektlose Psychologie zwar das Denken als eine tatsächliche seelische Angelegenheit bestehen lässt, aber nicht einsieht, dass sie durch ihre Anerkennung des Denkens als einer seelischen Tatsache sich selbst den Todesstoss versetzt. Die Frage des Denkens ist es gerade, die den Psychologen vor das schroffe Entweder—Oder und die klare Entscheidung stellt, was von Seele und seelischem Wesen zu halten sei.

Entweder gilt es, dass keine ursprüngliche Seeleneinheit, also kein Einzelwesen „Seele“ besteht, sondern dass das ur-

sprüngliche Seelische „elementare Empfindungen“, aus denen das Seelenleben sich aufbaut, sind: dann kann ein Denken d. i. Unterscheiden und Vereinen auch überhaupt nicht im Seelenleben tatsächlich bestehen, sondern ist, wie die ursprüngliche Seeleneinheit selber, auch nur ein leerer Schein. Kann doch Denken nur sein, wenn die Bewusstseinseinheit ursprünglich besteht; diese Einheit aber ist wiederum unmöglich, wenn, wie die subjektlose Psychologie meint, Bewusstseinssubjekt, der Einheitsgrund des Bewusstseins, nicht besteht.

Oder jenes Denken (Unterschiedenes und Vereintes haben) ist eine Tatsache: dann muss auch die Seeleneinheit d. i. das Einzelwesen „Seele“ mit seiner Subjektbestimmtheit Tatsache sein, weil sie ja die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit jeglichen Denkens bedeutet.

Wir unsererseits müssen zu diesem Oder stehen, weil wir mit der subjektlosen Psychologie die Tatsächlichkeit des Denkens im Seelenleben nicht zu bestreiten vermögen, aber gegen jene aus den sonstigen Tatsachen des Seelenlebens erkannt haben, dass Seele ein Einzelwesen mit dem Bewusstseinssubjekt als einheitstiftender Bestimmtheit sei, auf die allein das Denken der Seele gegründet sein kann.

Von welcher Wichtigkeit für die Entwickelung des Seelenlebens aber das Denken sei, ergibt sich besonders schon aus der Erwägung, dass alles Vorstellen unausweichlich Unterschiedenes und Vereintes in der früheren Zeit des menschlichen Bewusstseins, also Mehreres in Einheit und als Einheit zu seiner notwendigen Voraussetzung hat. Was immer in solcher Einheit vom Menschen gehabt war, ist, wie wir dargelegt haben, für die Seele vorstellbar, ist mit anderen Worten im Gedächtnis des Menschen; ohne Gedächtnis jedoch erscheint eine Entwickelung des Bewusstseins schlechtweg unmöglich. Da nun ohne Denken d. i. ohne die Voraussetzung, dass die Seele Mehreres in Einheit gehabt habe, kein Vorstellen, und das heisst auch, kein Gedächtnis möglich ist, so ergibt sich, dass jegliche Entwickelung des Seelenlebens vom Denken abhänge. Denn das Denken begründet ja überhaupt das Gedächtnis der Seele mit.

Diese grundlegende Abhängigkeit des Gedächtnisses von dem Denken der Seele erkennen wir klar daraus, dass alles

Gedächtnis ein Gedanken-Gedächtnis ist. Die ein B vorstellende Seele hatte ja dieses B in früherer Zeit keineswegs für sich allein, sondern stets in einer Einheit (AB), also stets mit Anderem vereint, und demnach befindet sich niemals das B allein, sondern die Einheit (AB) im Gedächtnis. Jede solche „im Gedächtnis behaltene“ Einheit war aber, anders ausgedrückt, ein früherer „Gedanke“ der Seele, und daher muss und kann es gar nicht anders sein, als dass ohne irgend eine Ausnahme jedes Gedächtnis ein Gedanken-Gedächtnis bedeute.

Ist somit Denken für jegliches Gedächtnis der Seele von grundlegender Bedeutung, so wird dadurch wieder bestätigt, dass das Denken zu den ursprünglichen Bewusstseinsbestimmtheiten gehöre, und daher, wie das Wahrnehmen, dem Vorstellen vorangeht. So werden wir also mit Recht sagen: Nichts kann von der Seele vorgestellt werden, was nicht vorher von ihr schon gedacht war: denn dieser Satz sagt dasselbe, was wir früher so ausdrückten: Nichts kann von der Seele vorgestellt werden, was ihr nicht vorher schon in einer Einheit gegeben war.

Daraus folgt nun weiter, dass das Denken sich nicht auf das Gegenständliche der Seele beschränke, da ja Vorstellen nicht nur von ursprünglichem Gegenständlichen, sondern auch von Zuständlichem, ja überhaupt von allem Besonderen, was die Seele als Bewusstsein früher in Einheit zu eigen hatte, möglich ist. Alles in der Tat, was die Seele hat, wird auch gedacht und muss zweifellos gedacht sein, weil es eben der Seele als einer Bewusstseinseinheit eigen ist; somit umfasst die denkende Seele Alles, was sie als Bewusstsein ist und hat, nichts von diesem Allem ist dem Denken fremd, und darum kann auch dies Alles, eben weil es doch „Gedachtes“, also in einer Einheit dem Bewusstsein eigen sein muss, von dem vorstellenden Bewusstsein später wieder gehabt werden.

§ 44.

Der Verstand.

Die Seele als denkendes Wesen nennen wir „Verstand". Weil jeder Mensch eine Seele hat und jede Seele in jedem Augenblicke auch denkt, so hat jeder Mensch zu jeder Zeit auch Verstand.

Was wir die Besonderheit und Verschiedenheit des Verstandes der Menschen nennen, das ist nicht in dem das Denken tragenden Bewusstseinssubjekte, sondern vielmehr einerseits in der verschiedenen Deutlichkeitsstellung des neu Auftretenden, andererseits in dem verschiedenen Gedächtnis von früherem Gedachten begründet.

Wie wir die Seele als fühlendes d. h. als gegenständliches-zuständliches Bewusstsein „Gemüt" heissen, so bezeichnen wir sie als denkendes Bewusstsein mit dem Namen „Verstand", und demnach behaupten wir, da jeder Mensch in jedem Augenblicke nicht minder eine denkende als eine fühlende Seele ist, dass ein Jeder Verstand habe, wie ja auch ein Jeder Gemüt hat.

Dies „Verstandhaben" oder „denkende Seele sein" kommt dem Menschen also als Bewusstsein zu und hat seine Bedingung in der schlechtweg einfachen Bestimmtheit, dem Bewusstseinssubjekt. Da aber diese Bedingung des Denkens für alles Bewusstsein ein und dieselbe ist, so müsste daraus folgen, dass das Denken der Seele und somit die Seele als Verstand allen Menschen gleicherweise zukomme, dass also alle Menschen einen und denselben Verstand haben.

Dies trifft auch insofern zu, dass allen Menschen als denkenden Wesen es gemeinsam ist, zu unterscheiden und zu vereinen, also kein Mensch zu finden ist, der nicht Verstand habe d. i. nicht unterscheide und vereine, und auch keiner, der als Verstand oder denkendes Wesen sich noch in einer anderen Weise „denkend" zeige. Wir begreifen dies, weil das „Subjekt", auf das ja das Denken der Seele sich zu guter letzt gründet,

etwas schlechthin Einfaches ist. Demnach bleibt es uns verwehrt, von Verschiedenheit des Bewusstseinssubjektes zu reden und somit Verschiedenheit des Denkens und des Verstandes der Menschen in der allgemeinen Fassung anzunehmen.

Denken ist immer Unterscheiden und Vereinen und jedes Unterscheiden und Vereinen ist eben einfach Unterscheiden und Vereinen, ist also als Bestimmtheit des Bewusstseins immer Dasselbe.

Wie aber haben wir es zu verstehen, wenn doch von verschiedenem Verstande, von entwickeltem und unentwickeltem, klarem und unklarem, scharfem und schwachem, raschem und langsamem Verstande u. s. f. geredet wird? Haben überhaupt diese Unterscheidungen einen Sinn, so können sie selbstverständlich nicht auf eine Verschiedenheit des das Denken der Seele begründenden Bewusstseinssubjektes sich gründen, denn eine solche Verschiedenheit kann es ja nicht geben.

Soll andererseits jene Unterscheidung eine psychologische sein, so dürfen wir nicht auf erkenntnistheoretische Erwägungen abstellen, um durch sie jene Verstandesverschiedenheit zu erläutern; denn es handelt sich hier nicht darum, dass die Seele die Wirklichkeit zum Gegenstand der Erkenntnis habe, sondern darum, dass sie als denkendes Wesen d. i. als Verstand nicht in allen Menschen dieselbe ist, obwohl ihnen allen doch das Bewusstseinssubjekt, auf dem das Denken im Besonderen sich gründet, dasselbe ist.

Besteht aber Verschiedenheit des Verstandes im psychologischen Sinne — und Niemand wird sie leugnen — so kann sie nur in der Verschiedenheit der Bedingungen gesucht werden, unter denen dem Bewusstsein in dem einzelnen Falle das, was die Seele als Verstand unterscheidet und vereint, gegeben ist.

Die eine dieser Bedingungen ist das, was wir als „psychologische" Deutlichkeit des Gehabten kennen gelernt haben; dass sie eine verschiedene sein kann, haben wir dargelegt. Wenn zwei Menschen als wahrnehmende Wesen denselben Reizen unterliegen, so werden ihre beiden Wahrnehmungen doch in der Deutlichkeitsstellung verschieden sein können. Diese Verschiedenheit aber bedingt eben eine Verschiedenheit der Wahrnehmung als Gedachten d. i. als Unterschiedenen und Vereinten in beiden Seelenaugenblicken. Das auf Grund der-

selben Reize als Wahrnehmung Gegebene erscheint im Bewusstsein anders unterschieden und vereint, wenn es in anderer Deutlichkeitsstellung sich findet. Diese Deutlichkeitsstellung hängt aber, wenn wir gleiche Reize voraussetzen, in den verschiedenen Fällen von dem Menschen, der die Reize erfährt, ab, im Besonderen einerseits von seiner Sinnesnerven- und Gehirnbeschaffenheit und andererseits von seinem Willen.

Somit können wir die Verschiedenheit des Verstandes, in der sich Seelen bei gleichen Reizen zeigen, wenn es sich um Wahrnehmung als Gedachtes handelt, einerseits auf verschiedene Sinnesnerven- und Gehirnbeschaffenheit, andererseits auf Wahrnehmenwollen, das in dem einen Falle vorhanden war und in dem anderen fehlte, zurückführen. Die Besonderheit des menschlichen Verstandes erscheint also hier auf die Besonderheit des Gehirns und den Willen, also mit anderen Worten auf die in den Menschen selbst liegende Bedingung des Wahrnehmens gestellt.

Je deutlicher die Wahrnehmung als solche, desto klarer ist auch das Wahrgenommene im Bewusstsein unterschieden und vereint. Wir ersehen daraus, wie wichtig dem Menschen für die Entwicklung des Verstandes d. i. für die Klarheit des Gehabten das deutliche Wahrnehmen und das heisst wiederum, wie wichtig einerseits die Sinnesnerven- und Gehirnbeschaffenheit und andererseits das Wahrnehmenwollen oder die willkürliche Aufmerksamkeit ist. An dieser Doppelbedingung, von der die eine ein Physisches, die andere ein Psychisches darstellt, hängt zu einem guten Stück die Besonderheit des Verstandes, die der Einzelne in dem einzelnen Falle zeigt.

Aber aus dieser psycho-physischen Doppelbedingung vermögen wir zwar die Verschiedenheit des Verstandes verschiedener Menschen bei gleichen Reizen und gleichen Wahrnehmungen zu begreifen, nicht indes die sogenannte Entwicklung des menschlichen Verstandes. Denn Entwicklung des Verstandes setzt voraus, dass dem Bewusstsein etwas Neues als Bleibendes hinzukomme, mit dem es als Verstand sich später wiederum bei neuem Unterscheiden und Vereinen geltend machen kann.

Nun kennen wir ein solches Bleibendes für das Bewusstsein, das Gedächtnis, das ja auf den verharrenden Gehirnzustand gegründet ist. Für das Bewusstsein als Verstand kommt dieses Gedächtnis eben als Gedächtnis des früher Gedachten oder als

Gedankengedächtnis in eigentlichem Sinne zur Frage. Ohne dieses Gedankengedächtnis ist von einer Entwicklung des Bewusstseins als Verstand natürlich nicht die Rede, also in dem *Gedächtnis* haben wir die *andere Bedingung* für die Besonderheit und Verschiedenheit des Verstandes bei den Menschen zu sehen.

Wird von scharfem und schwachem, klarem und unklarem, raschem und langsamem Verstande des Menschen gesprochen, so wissen wir, dass „Verstand" hier die denkende Seele bedeutet, wie sie in sich selbst und in ihrem Leibe die besonderen Bedingungen aufzuweisen hat, durch die alles neu im Bewusstsein Auftretende von der Seele in *besonderer* Weise gedacht d. i. unterschieden und vereint ist. Die *Deutlichkeitsstellung des neu Auftretenden* und das *Gedächtnis des früher Gedachten* sind in ihrer Besonderheit und Verschiedenheit der Grund der Verschiedenheit der Seele als *denkenden* Wesens, oder mit anderen Worten, „*Anschauung*" *und Gedächtnis bedingen den Verstand* des Menschen, und auf sie hat demnach insbesondere zu sehen, wer sich um die Entwickelung des menschlichen Bewusstseins als Verstandes bemüht.

Wir sagten, jeder Mensch habe Verstand und meinten damit, jeder Mensch habe eine denkende Seele. Nun brauchen wir aber das Wort „Verstand" meistens in einem besonderen Sinne. Auch vom „Gemüt" stellten wir fest, dass dies Wort häufig im Sinne eines besonderen Gemüts verwendet und demzufolge manchem Menschen das „Gemüt" abgesprochen werde, obwohl doch im allgemeinen Sinne jeder Mensch Gemüt haben muss. Noch öfter finden wir das Wort „Verstand" in ähnlichem eingeschränktem Sinne gebraucht, so dass es nicht das denkende Wesen überhaupt, sondern nur das klar oder scharf denkende Wesen meint, und demzufolge hören wir dann eben die Behauptung, dass Dieser oder Jener gar keinen „Verstand" habe.

Bedeutet dort nun das „Gemüt" nicht das fühlende Bewusstsein überhaupt, sondern nur die *Möglichkeit* für das Bewusstsein, in einer *bestimmten* Weise zu *fühlen*, so bedeutet hier der „Verstand" nicht das denkende Bewusstsein überhaupt, sondern nur die *Möglichkeit* für das Bewusstsein, in einer *bestimmten* Weise zu *denken*.

Sagen wir nun in diesem Sinne von einem Menschen, er

habe „Verstand", so heisst dies, er habe eine bestimmte Möglichkeit, will sagen, in ihm finden sich bestimmte Bedingungen für ein Unterscheiden und Vereinen des neu Auftretenden. Und forschen wir nach diesem seinen „Verstande", d. i. diesen Bedingungen seines Denkens, so sind es ausser dem allen Menschen gemeinsamen Bewusstseinssubjekt eben jene psycho-physische Doppelbedingung für die Deutlichkeitsstellung des neu Auftretenden und das Gedächtnis des früher Gedachten, und zwar diese beiden letzten Bedingungen eben in einer bestimmten Art.

Man sieht hieraus, dass die sogenannte Besonderheit und Verschiedenheit des Verstandes gar nicht in dem denkenden Bewusstsein als solchem begründet sei, und damit fällt auch jene Auffassung vom Verstande als einem „Vermögen" oder „Denkorgan", mit dem der Mensch angeblich das neu Auftretende dann verarbeite, und das sich selber unter dieser Arbeit immer mehr „entwickle" und „schärfe", fort.

Freilich das bleibt bestehen: „mit dem Verstande denken wir" das will heissen, „als Verstand denken wir", denn „denkendes Wesen sein" heisst „Verstand sein" und alles, was „Gedanke" ist und heisst, gehört dem Verstande an. Wir betonen dies insbesondere noch gegenüber einer weit verbreiteten Gepflogenheit, den Verstand und das Gemüt, also das denkende und fühlende Bewusstsein in einen Gegensatz zu stellen, sobald es sich um die „Auffassung" oder „Beurteilung" einer Sache handelt: „das Gemüt", heisst es dann wohl, „urteilt oder spricht in dieser Sache ganz anders, als der Verstand".

Ist Urteilen, wie Niemand bestreiten wird, Denken, so kann es der Seele nur als Verstand zukommen; die Seele als Gemüt denkt nicht, sondern sie fühlt. Aber die Seele, die ja jederzeit Gemüt ist, ist zugleich auch immer Verstand, mit anderen Worten, die fühlende Seele ist auch zugleich denkende Seele, und ebenso ist umgekehrt auch die Seele, die Verstand ist, zugleich Gemüt: Niemand kann „nur Verstand" oder „nur Gemüt" in irgend einem Augenblicke sein. Und selbst wenn wir das Wort „Gemüt haben" vom Menschen in jenem eingeschränkten Sinne eines bestimmten Gemütes aussagen, so hat nichtsdestoweniger auch dieser Mensch in jedem seiner Augenblicke Verstand d. h. auch die in jener bestimmten Weise fühlende Seele denkt zugleich.

Ist es aber wahr, dass der Mensch als „Gemüt“ niemals ctwas beurteilen, niemals „mit dem Gefühl“ etwas erfassen kann, da „Beurteilen“ und „Erfassen“ stcts Sache des Verstandes d. i. der denkenden Seele ist, so müssen wir die Behauptung, dass Gemüt und Verstand, „Herz und Kopf“, in der Beurteilung einer Sache im Gegensatz stehen können, in ihrem eigentlichen Sinne abweisen: die Seele, eben als Gemüt betrachtet, fühlt d. h. sie ist gegenständliches-zuständliches Bewusstsein und *als solches* kommt ihr ein Denken nicht zu, wenn sie gleich als Bewusstsein zugleich auch immer denkendes Wesen, also niemals allein Gemüt, sondern stets Gemüt und Verstand zugleich ist.

Jene Redensart, „dass Kopf und Herz miteinander im Streite liegen“ oder „dass das Gemüt in einer Sache anders urteile als der Verstand“, muss daher, wenn sie einen Sinn haben soll, eine andere Deutung erhalten. „Mit dem *Verstande* urteilen“ kann hier eben nur heissen, die Sache erfassen, wie sie an und für sich und insbesondere *abgesehen von ihrem Verhältnis* zu mir als *fühlendem* Wesen sich mir als denkendem Wesen darstellt, und „mit dem Gemüt urteilen“ andererseits, die Sache erfassen, wie sie *vor Allem in ihrem Verhältnis* zu mir *als fühlendem* Wesen sich mir als denkendem Wesen darstellt. In *beiden* Fällen aber ist es *die Seele* als denkendes Wesen d. i. *als Verstand*, die da „spricht“ oder „urteilt; ohne Verstand kann der Mensch sich eben keine „Gedanken über etwas machen“.

Die sogenannte Schärfung des Verstandes oder mit anderen Worten die Entwickelung des Bewusstseins als denkenden Wesens aber hängt, abgesehen von der steten Zufuhr des neu Auftretenden in der Deutlichkeitsstellung, von der Stärke des Gedankengedächtnisses ab. Die im Gedächtnis behaltenen Gedanken sind die Stützen neuen Denkens; je fester die früheren Gedanken „dem Gedächtnis einverleibt“ sind, um so sicherer sind sie bei Gelegenheit des neu Auftretenden wiedcr da in der Vorstellung als die Unterlage neucn Unterscheidens und Vereinens. Auf früher Gedachtes also baut sich mit Hilfe dcs Gedächtnisses das weitere Denken nur um so rascher und sicherer auf, und wir sehen daraus, wie der bcsondere „Verstand“ eines Menschen innig mit der Besonderheit seines Gedächtnisses zusammenhängt, ja zu einem guten Teil von ihr abhängt. Wenn auch nicht immer ein starkes

Gedächtnis mit einem entwickelten Verstande sich zusammenfindet, so ist doch niemals ein scharfer Verstand ohne ein starkes Gedächtnis zu finden.

Der Verstand teilt aber auch dies mit dem Gedächtnis, dass er sich in dem einen Menschen für ein bestimmtes Gegebenes scharf und entwickelt zeigt, in dem anderen für anderes, gleichwie ja auch der Eine für Dieses, der Andere für Jenes ein starkes Gedächtnis hat, während beiden für Anderes das Gedächtnis schwach und der Verstand unentwickelt erscheint.

Das Wort „der Verstand kommt nicht vor den Jahren" findet seine Wahrheit also insbesondere in dem Gedankengedächtnis des Menschen, in dem sich früheres Denken zum Nutzen späteren Denkens „aufgespeichert" zeigt.

---

4. Das ursächliche Bewusstsein.

§ 45.

Tätigkeit.

Der Begriff der „Seelentätigkeit" oder „Bewusstseinstätigkeit" kommt weder dem Wahrnehmen — Vorstellen noch dem Lust — Unlusthaben noch dem Denken der Seele zu, gleichviel ob man unter „Tätigkeit" ein sich Verändern oder ein Wirken des Einzelwesens verstehe.

Jedes Einzelwesen hat, wie wir gesehen haben (s. S. 10 ff.), sein Bestehen einzig und allein im Wirkungszusammenhang mit anderen Einzelwesen; so steht es also auch mit dem menschlichen Einzelwesen, so auch mit dem seelischen Einzelwesen. „Leben" heisst demnach für jedes Einzelwesen einerseits „Wirkung erfahren" und andererseits „Wirken".

Das Leben der Seele haben wir nun bisher nur insofern betrachtet, als sie das wirkungerfahrende Einzelwesen ist; so lernten wir sie kennen als gegenständliches, zuständliches und

denkendes Bewusstsein, als Einzelwesen, das sich als solches dreifache Bewusstsein verändert d. i. einen Wechsel in dieser dreifachen Bestimmtheitsbesonderheit durchmacht. Wir erörterten, mit anderen Worten, bisher das Leben der Seele, wie sie in dem Wirkungszusammenhange mit anderem Einzelwesen als grundlegende Bedingung bestimmten Wirkens sich geltend macht, was sie ja eben bei all den Veränderungen, die sie selber erfährt, einzig und allein leisten kann. Müssen doch alle Veränderungen einer Seele, wie wir wissen, ihre wirkende Bedingung (s. S. 77 ff.) ausnahmslos in einem anderen Einzelwesen haben, weil die Seele selber ein einfaches Einzelwesen ist.

Man ist gewohnt, das Veränderungerfahren, weil es das sogenannte „Einwirken“ des anderen Einzelwesens auf das „die Wirkung aufnehmende“ Einzelwesen voraussetzt, für ein „Erleiden“ dieses Einzelwesens anzusehen in dem Sinne, dass das sich verändernde Einzelwesen dabei schlechthin leidend oder empfangend sei, als ob also sein Wesen für das „Einwirken“ eine reine Null oder nur eine Art leeren, zum Empfang der „Eindrücke“ bereitstehenden, Raumes bedeute. In dieser Weise wird wohl vor Allem das Wahrnehmen (Empfinden) als „Wirkung“ gerne aufgefasst, so dass man annimmt, bei ihm sei die Seele völlig „untätig“, schlechtweg nur „leidend“ oder „empfangend“.

Soll „untätig sein“ so viel heissen wie „überhaupt nicht Bedingung einer Wirkung sein“, so wissen wir, dass dies von der Seele, die wahrnimmt, nicht mit Grund auszusagen ist, wie es überhaupt von keinem Einzelwesen gelten kann, das eine „Einwirkung“ erfährt. Lieferte die Seele nicht ihrerseits die grundlegende Bedingung zu jener Wirkung, die als Wahrnehmung bezeichnet wird, wäre, mit anderen Worten, die Seele nicht Bewusstsein, das als solches seinem Wesen nach wahrnehmen kann, so nützte alle „Einwirkung“ des Dinges, das für das Wahrnehmen die wirkende Bedingung abgibt, nichts, um eine Wahrnehmung in der Seele hervorzurufen.

Es könnte daher, um der Irrung vorzubeugen, dass die Seele, sofern sie wahrnimmt, als das „untätige“, bloss empfangende Wesen aufgefasst werde, gutscheinen, den aus anderen Gründen seit geraumer Zeit verpönten Ausdruck „Vermögen der Seele“ wieder hervorzuholen und wieder von einem „Wahrnehmungsvermögen“ der Seele zu sprechen, womit eben die grundlegende,

im Bewusstsein selbst liegende Bedingung jener Wirkung, die wir die Wahrnehmung nennen, zum Ausdruck gebracht würde.

Und wenn man dann unter „tätigsein“ das „Bedingung einer Wirkung sein“ schlechtweg versteht, so würde man nun auch beim Wahrnehmen von der tätigen Seele und von der Wahrnehmungstätigkeit des Bewusstseins reden dürfen, da die Seele selbst immer die grundlegende Bedingung ihres Wahrnehmens liefert.

Die wirkende Bedingung des Wahrnehmens freilich ist, wie wir zeigten (s. § 18), immer ein Gehirnzustand. Besagt nun „tätigsein“, wie wohl gemeinhin der Fall ist, nur so viel als „wirkende Bedingung sein“, so kann in diesem Sinne beim Wahrnehmen allerdings nur von Gehirntätigkeit, nicht von einer „Tätigkeit“ der Seele die Rede sein, vielmehr muss dann von der Seele gesagt werden, dass sie bei ihrem Wahrnehmen „untätig“ sei.

Jenachdem also „tätigsein“ schlechtweg gleich „Bedingung sein“ (einerlei ob grundlegende oder wirkende Bedingung sein) oder nur gleich „wirkende Bedingung sein“ gesetzt wird, kann beim Wahrnehmen von „Tätigkeit“ oder „Untätigkeit“ der Seele geredet und im letzten Falle dann das Wahrnehmen als Wirkungerfahren ein einfaches „Erleiden“ oder „blosses Empfangen“ genannt werden.

In dem letzten Sinne hat man denn auch wohl von der „Rezeptivität“ und „Passivität“ (Untätigkeit) der Seele beim Wahrnehmen geredet, doch lief man, indem man dies tat, leicht Gefahr, die beiden Worte nach dem ersten Sinne des „Tätigseins“ in „Untätigkeit schlechtweg“ umzudeuten und in der Seele auch nicht eine grundlegende Bedingung für ihr Wahrnehmen zu finden.

„Rezeptivität“ und „Passivität“ aber im anderen Sinne d. i. „nicht die wirkende Bedingung sein“ kommt der Seele nicht nur als gegenständlichem, sondern auch als zuständlichem und nicht weniger auch als denkendem Bewusstsein zu. Denn ob ich wahrnehme oder vorstelle, Lust oder Unlust habe, unterscheide oder vereine, in allen Fällen ist die wirkende Bedingung meiner besonderen Bewusstseinsbestimmtheit nicht in meiner Seele, sondern im Gehirn gegeben. In dieser Hinsicht stehen also gegenständliches, zuständliches und den-

kendes Bewusstsein durchaus gleich da; das eine hat nicht etwa mehr oder weniger Rezeptivität oder Passivität als das andere aufzuweisen, denn ein Mehr oder Weniger des „nicht die wirkende Bedingung seiner Bestimmtheitsbesonderheit sein“ gibt es überall nicht für das Einzelwesen unserer Welt.

Wir können von dieser Rezeptivität und Passivität auch nicht das denkende Bewusstsein ausnehmen, wenngleich seit Platons Tagen und nicht zum Mindesten durch Kant wieder besonders empfohlen die Meinung besteht, dass zwar die wahrnehmende (empfindende) Seele reine Rezeptivität oder Passivität, das denkende Bewusstsein dagegen reine „Spontaneität“ oder „Aktivität“ zeige, dass also jene die bloss „empfangende“ diese die bloss „gebende“ Seele sei. Die Behauptung von der „Spontaneität“ des denkenden Bewusstseins vermochte sich aber nur auf der irrigen Voraussetzung zu erheben, dass die Seele als denkende die wirkende Bedingung ihrer eigenen Veränderung als gegenständlichen Bewusstseins sein könnte, was doch, wie wir wissen, unmöglich ist, da die Seele als einfaches Einzelwesen auf sich selbst nicht unmittelbar wirken kann. Man stellte eben irriger Weise die „Wahrnehmungen“ als etwas gleichsam ausserhalb der denkenden Seele hin, an das sich dann die denkende Seele „tätig“ d. i. wirkend heranmache.

Hätte man sich von diesem psychologischen Irrtum nur frei gehalten, so würde man sicherlich schon nicht auf jene „Spontaneität“ des denkenden Bewusstseins mit all dem an sie angehängten „apriori“ psychologischer Erkenntnistheorie verfallen sein. Jegliches Unterscheiden und Vereinen der Seele steht selbstverständlich unter einer im Gehirn liegenden wirkenden Bedingung; Gedanken werden nicht vom denkenden Bewusstsein „gewirkt“, sondern dieses ist nur die „grundlegende“ Bedingung der Gedanken und hat diese Gedanken nur unter der im Gehirn liegenden „wirkenden“ Bedingung. Wenn man heute noch hie und da hört, man müsse richtiger statt „Ich denke“ sagen „Es denkt in mir“, wie Lichtenberg meinte, so liegt in dieser Behauptung das Wahre, dass in der Tat die wirkende Bedingung meines Denkens nicht „Ich“ sondern das Gehirn ist; dieses „denkt“, will sagen, es „wirkt einen Gedanken“ in mir d. i. in meiner Seele, die für den Gedanken nur die grundlegende Bedingung ist.

Gegen diese Behauptung wird freilich mit Recht Widerspruch erhoben, sofern man sie dahin versteht, als ob das Gehirn und nicht die Seele „denke“, will sagen, „den Gedanken habe“. Wirkende Bedingung von etwas sein oder etwas wirken heisst doch nicht, dieses als Wirkung in sich selber hervorrufen, sondern vielmehr, in einem anderen Einzelwesen die Wirkung hervorrufen. Eine Wirkung verlangt aber stets zu ihrer Möglichkeit nicht nur eine wirkende, sondern auch eine grundlegende Bedingung, und diese letzte liegt niemals in dem wirkenden, sondern stets in dem die Wirkung erfahrenden Einzelwesen. Also trotzdem, dass das Gehirn die wirkende Bedingung unserer Gedanken wie unserer Wahrnehmungen u. s. f. ist, denkt doch nicht und nimmt doch nicht wahr u. s. f. das Gehirn, sondern nur dasjenige Einzelwesen, das die grundlegende Bedingung all dieser Bestimmtheiten, Denken, Wahrnehmen u. s. f. liefert: die Seele.

Was nun die sogenannte Spontaneität oder Aktivität der Seele im Denken, die gegen die sogenannte Rezeptivität oder Passivität der Seele im Wahrnehmen (Empfinden) ausgespielt wird, angeht, so lässt sich diese gegensätzliche Stellung des Denkens zum Wahrnehmen psychologisch nicht aufrecht halten, vielmehr müssen wir sagen, dass wir im selben Sinne, in dem wir mit gutem Recht die Rezeptivität oder Passivität der Seele im Wahrnehmen behaupten, diese auch der Seele im Denken zulegen müssen, da sie ebensowenig die wirkende Bedingung für ihre eigenen Gedanken wie für ihre eigenen Wahrnehmungen ist, diese Bedingung vielmehr in beiden Fällen im Gehirn sich findet. Demnach, da nun doch ohne Frage Rezeptivität und Spontaneität, Passivität und Aktivität Gegensätzliches bedeuten, ist es durch die Sache selbst gefordert, dass wir auch die Rede von der Spontaneität des Denkens endgültig aufgeben, weil sich doch einmal daran nicht rütteln lässt, dass für alle auftretende Veränderung des seelischen Einzelwesens, mag diese nun Wahrnehmung — Vorstellung oder Lust — Unlust oder Gedanke sein, die wirkende Bedingung nicht in der Seele, sondern im Gehirn des Menschen liegt. Sprechen wir im Seelenleben, in dem die Seele als grundlegende und nicht als wirkende Bedingung sich erweist d. h. also in allen Veränderungen der Seele von der Rezeptivität des

Bewusstseins, so müssen wir der Seele in diesem Sinne sowohl als gegenständlichem sowie auch als zuständlichem und ebenso als denkendem Bewusstsein gleicherweise die Rezeptivität zuschreiben.

Damit ist indes noch keineswegs gesagt, dass sich im Seelenleben überhaupt „Spontaneität“ in keinem Falle feststellen lasse. Mag sie auch im Denken ebensowenig wie im Wahrnehmen-Vorstellen und in Lust-Unlusthaben der Seele sich finden, so ist sie doch sicherlich im Denken*wollen* und ebenso auch im Wahrnehmen*wollen* u. s. f. festzustellen. Doch darüber später.

Aber wenn wir gleich auf der ganzen Linie der Veränderung unserer Seele nichts von „Spontaneität“ antreffen, so liesse sich doch immerhin, wie schon hervorgehoben ist, von „*Tätigkeit*“ des gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bewusstseins wohl reden, wenn damit gesagt sein solle, dass die Seele die *grundlegende* Bedingung für ihr eigenes Wahrnehmen, Vorstellen, Lust-Unlust haben und Denken sei. Indessen gestehe ich wohl, dass diese Bedeutung von „Tätigkeit“ der Seele unserem Sprachgebrauche fremd ist.

Wir hören zwar viel von „seelischer Tätigkeit“, von Wahrnehmungs- und Vorstellungstätigkeit reden, freilich merkwürdigerweise nicht von Lust- und Unlusttätigkeit, dagegen doch wieder von Denktätigkeit. In all solchen Fällen jedoch hat man sicherlich dabei nicht das im Auge, was wir die in der Seele liegende *grundlegende* Bedingung für ihr Wahrnehmen u. s. w. nennen. Es wird indes nicht ohne Gewinnst für unsere Einsicht ins Seelenleben sein, jenem beliebten Worte von der „Seelentätigkeit“ oder der seelischen Tätigkeit des Menschen und insbesondere von der „Tätigkeit des Wahrnehmens und Denkens“ nachzugehen und nach seinem Sinn sowie nach dessen Berechtigung zu fragen, versteckt sich doch in diesen Worten vielfach eine schiefe und irrige Auffassung der Tatsachen.

Zunächst muss allgemein zugestanden werden, dass das Wort „Tätigkeit“ nur von einem *Einzelwesen* auszusagen sei, also nur Einzelwesen „Tätigkeit“ aufweisen können. Ferner steht auch allgemein fest, dass die „Tätigkeit“ des *Dinges* das Gegenteil des „in Ruhe sein“ bedeute, also dass das Ding, das „in Tätigkeit“ ist, eben „in *Bewegung*“ sei. Wird indes von

Seelen d. i. von unräumlichen Einzelwesen eine Tätigkeit ausgesagt, so kann darunter freilich nicht ein „in Bewegung sein“ gemeint sein, denn Bewegung kommt nur räumlichen Einzelwesen zu; wir werden unter solcher Aussage nur die Seele, die sich *verändert* d. i. sich im Wechsel ihrer unräumlichen Bestimmtheitsbesonderheiten zeigt, verstehen. „Tätigkeit“ der Seele bedeutet also nicht etwa das Gegenteil von „in Ruhe sein“, sondern von „unverändert bleiben“.

Dass in diesem Sinne eine „Tätigkeit“ der Seele festzustellen sei, versteht sich von selbst; Seele wäre ja kein Einzelwesen, wenn sie nicht „in Tätigkeit sein“ d. h. sich nicht verändern könnte; *diese* „Seelentätigkeit“ also muss auch jedem Menschen zukommen. Wir können diese Tätigkeit aber, wie schon hervorgehoben ist, nur von dem Einzelwesen aussagen, und zwar auch nur dann aussagen, wenn wir *mehrere* Augenblicke des Einzelwesens *zusammen* in Betracht ziehen, denn *Veränderung* setzt zu ihrer Möglichkeit ja nicht nur einen, sondern *wenigstens zwei* Augenblicke des Einzelwesens voraus, wie ohne Weiteres klar sein wird, wenn wir uns daran erinnern, dass „in Tätigkeit sein“ ja einen Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten in sich schliesst.

Damit ist zugleich gesagt, dass Tätigkeit eines Einzelwesens nicht schon an einem einzelnen seiner Augenblicke festgestellt werden könne, dass also niemals ein einzelner Augenblick eines Einzelwesens schon eine „Tätigkeit“ aufzuweisen habe.

Fragen wir nun, wenn von seelischer Tätigkeit die Rede ist, ob, wie es so viel geschieht, mit Recht das Wahrnehmen-Vorstellen, sowie das Denken eine Tätigkeit in dem beregten Sinne genannt werden könne, ob also die Seele im Wahrnehmen, Vorstellen und Denken unter allen Umständen „in Tätigkeit sei“! Wir müssen die Frage verneinen, da wir, um festzustellen, dass die Seele wahrnehme, vorstelle und denke d. i. Wahrnehmung-Vorstellung habe oder Unterschiedenes-Vereintes habe, durchaus nicht mehrerer Seelenaugenblicke benötigen, sondern schon an einem einzelnen Augenblicke der Seele dieses feststellen können.

Ist es aber auch verfehlt, in dem genannten Sinne von der „Seelentätigkeit“ des Wahrnehmens, Vorstellens und Denkens schlechtweg zu reden, so liesse sich dieser Rede wohl noch eine

Wahrheit abgewinnen, wenn in ihr die Seele als ein sich veränderndes Einzelwesen verstanden würde, wie es in einem Wechsel von Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken sich befindet, mit anderen Worten, wie es als wahrnehmende, vorstellende und denkende Seele sich verändert. In solchem Falle könnte es mit Recht heissen: „die Seele ist als wahrnehmendes, vorstellendes und denkendes Wesen in Tätigkeit". Aber auch dann wäre es immerhin ein schiefer Ausdruck von dem Wahrnehmen, Vorstellen und Denken dieser in Tätigkeit d. i. in Veränderung befindlichen Seele auszusagen, sie seien Seelentätigkeiten, weil sie alle drei auch schon in jedem Augenblicke als Bewusstseinsbestimmtheiten der Seele gegeben sind. Denn es steht doch, wenn auch das wahrnehmende, vorstellende, denkende Bewusstsein sich verändern kann, nicht so, dass nun das Wahrnehmen, Vorstellen und Denken selber Veränderungen bedeuteten, so dass sie etwa der Bewegung gleichkämen, bei der sich ja freilich bewahrheitet, dass sie selbst eben die Veränderung des „sich bewegenden" Dinges bedeutet. Aber weil dies Letzte so ist, deshalb kann auch das Sichbewegen des Dinges d. i. die Bewegung nicht schon an einem einzelnen Dingaugenblick als dessen Bestimmtheit festgestellt werden; vielmehr nur an einem Zusammen mehrerer aufeinander folgender Dingaugenblicke wird die Bewegung als Bestimmtheit des Dinges offenbar.

Bewegung ist demnach, weil sie selber eine Veränderung bedeutet, allerdings eine Tätigkeit des Dinges in dem festgestellten Sinne. Aber wenn auch die Seele als wahrnehmendes oder denkendes Bewusstsein in Veränderung d. i. in Tätigkeit sich befinden kann, so ist doch nicht deshalb auch das Wahrnehmen oder Denken dieser Seele selber eine Tätigkeit. Wer dies behaupten wollte, müsste auch zugeben, dass, weil das farbige Ding sich in Veränderung d. i. in „Tätigkeit" sich befinden, will sagen, sich in seiner Farbe verändern kann, sein Farbigsein selber eine Tätigkeit sei. Dies Letzte wird Niemand Wort haben wollen, ebenso sinnlos aber muss es erscheinen, das Wahrnehmen oder Denken selber eine seelische Tätigkeit zu nennen.

Man hat freilich sogar das Denken in einer Bewegung zu versinnbildlichen versucht und von der „Denktätigkeit" als einer

„Bewegung“ geredet. Sehen wir genauer zu, so kommt das in diesem Bilde gemeinte Tatsächliche darauf hinaus, dass die „denkende Seele“ ihrerseits in Veränderung d. i. „in Tätigkeit“ ist; von einer Bewegung aber ist in dieser Tätigkeit nichts zu finden, und ein Anderes ist das Denken, ein Anderes ist das „denkend tätig sein“ d. h. „im Denken sich verändern“.

Das Ausschlaggebende dafür, dass wir Wahrnehmen, Vorstellen, Denken u. s. f. nicht als seelische Tätigkeit anerkennen, ist aber, dass wir jene schon in dem einzelnen Seelenaugenblick als Bewusstseinsbestimmtheiten feststellen können, was eben für Alles, was wir als Tätigkeit d. i. als ein sich Verändern ansprechen können, naturgemäss ausgeschlossen ist.

Aus demselben Grunde erscheint es nun auch irrig, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken „Vorgänge“ in der Seele zu nennen, weil auch der Begriff „Vorgang“ mehrere Augenblicke des Einzelwesens zur Unterlage fordert. Wenn wir aber trotzdem von „Wahrnehmungsvorgang“ und „Denkvorgang“ reden hören, so hat man dabei entweder eine Folge von Wahrnehmungen oder Gedanken als den wechselnden Besonderheiten des wahrnehmenden oder denkenden Bewusstseins im Auge, oder man betrachtet das Wahrnehmen oder Denken auf seine Bedingung hin, die ihm vorausgeht und stellt eben auf die Folge ab: vorausgehende Bedingung und das durch sie bedingte Wahrnehmen oder Denken. In beiden Fällen aber ist weder Wahrnehmen noch Denken selber der „Vorgang“, sondern nur eine Bewusstseinsbestimmtheit des einzelnen Seelenaugenblickes.

Dass wir, wenn schon die deutschen Worte „Vorgang“ und „Tätigkeit“ in dem angegebenen Sinne auf die Bewusstseinsbestimmtheiten Wahrnehmen, Vorstellen, Denken u. s. f. keine Anwendung finden dürfen, auch mit Fremdwörtern, die dasselbe bedeuten sollen, aufzuräumen haben, ergibt sich von selbst; zu diesem gehört vor Allem das Wort „Akt“. Bekannt sind die Worte „Wahrnehmungsakt, Vorstellungsakt, Denkakt, Bewusstseinsakt“. Was diese Worte Wahres sagen können, ist auch in deutschen Worten zu sagen, nämlich in den Worten „Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Bewusstseinsbestimmtheit“. Was sie aber hierüber hinaus noch mit sich führen, ist vom Übel, denn es kommt in Wahrheit darauf hinaus, dass das Wahr-

nehmen, Vorstellen und Denken als eine Wirkung der Seele, und das Bewusstsein (im „Bewusstseinsakt“) als ein das eigene Wahrnehmen, Vorstellen, Denken wirkendes Einzelwesen vorgeführt wird: was schlechtweg abzuweisen ist. Damit sind wir aber bei einem anderen Begriffe, der auch in dem Worte „Tätigkeit“ zum Ausdruck gebracht wird, angelangt, bei dem Begriffe des Wirkens, der sich mit dem anderen „des sich Veränderns“ in ihm verbunden findet. Ein „tätiges“ Wesen bedeutet uns demnach ein sich veränderndes und wirkendes Einzelwesen und zwar erscheint dieser Begriff der „Tätigkeit“ derartig gefasst, dass das „sich verändern“, nämlich der Wechsel der Bestimmtheitsbesonderheiten des Einzelwesens, vorausgehe und ihm das Wirken des Einzelwesens gleichsam als Schlussglied der „Tätigkeit“ sich anschliesse.

Dass nun von „Tätigkeit“ des Wahrnehmens und Denkens in diesem Sinne nicht die Rede sein könne, wird uns aus verschiedenen Gründen klar. Wäre Wahrnehmen und Denken solche „Tätigkeit“, also auch ein Wirken der Seele, so könnte als ihre angebliche Wirkung nur die Wahrnehmung und der Gedanke in Frage kommen. Nun wissen wir, dass Wahrnehmen und Denken gar nichts anderes sind als eben Wahrnehmunghaben und Gedankenhaben, dass also nicht etwa das Wahrnehmen und das Denken der Seele solche Bewusstseinsbestimmtheit bedeuten, der erst das Wahrnehmunghaben und das Gedankenhaben als Schlussstein sich anfügte. Sind doch Wahrnehmung und Gedanke gar nichts anderes als eben die Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit Wahrnehmen und Denken, und ohne Besonderheit können überhaupt diese Bestimmtheiten der Seele gar nicht da sein. Eine Auffassung, die da vortrüge, Wahrnehmen und Denken seien eine Art „seelischer“ Bewegung, durch die das Bewusstsein eine Wahrnehmung und einen Gedanken als Ziel dieser ihrer „Bewegung“ erreiche, findet an den Tatsachen des Seelenlebens schlechterdings keinen Rückhalt; dieses kennt ja in keinem einzigen Augenblicke ein Wahrnehmen ohne Wahrnehmung oder ein Denken ohne Gedanken. Überdies aber müssen wir den Begriff der Tätigkeit als eines sich Veränderns mit dem angeblichen Schlussgliede eines Wirkens, selbst gesetzt den Fall, dass ein Wahrnehmen ohne Wahrnehmung und ein Denken ohne Gedanken möglich wäre,

deshalb abweisen, weil in unserer Welt kein Einzelwesen besteht und bestehen kann, das in irgend einem seiner Augenblicke nicht wirkendes Einzelwesen wäre. Also ein sich veränderndes d. h. in diesem Sinne „tätiges" Einzelwesen muss in jedem seiner Augenblicke und kraft der Bestimmtheiten jeglichen Augenblickes ein wirkendes d. h. ein auch in diesem Sinne „tätiges" sein. Wäre daher das wahrnehmende und das denkende Bewusstsein ein „tätiges", d. i. wirkendes Wesen mit einer Wirkung, als die wir dann die Wahrnehmung und den Gedanken ansehen müssten, so könnte das Bewusstsein als wahrnehmend und denkend „tätiges" Wesen in keinem Augenblicke ohne diese Wirkungen, in keinem Augenblicke also ohne Wahrnehmung und Gedanken sein. Denn darüber sind wir doch alle einig, dass es in unserer Welt nirgends und niemals auch nur einen kleinsten Augenblick ein Wirken ohne Wirkung gibt, was also heissen will, dass Wirken und Wirkung unauflöslich in jedem Augenblick zusammengebunden seien in dem Sinne, dass Wirken nicht der Wirkung vorausgeht und Wirkung nicht dem Wirken folgt. Wir verstehen freilich, dass die Meinung, Wirken gehe der Wirkung voraus, aufkommen konnte, einmal, weil man das Wirken mit dem der Wirkung vorausgehenden Bestehen dessen, das sich darauf in seinem Wirken eben als die wirkende Bedingung einer Veränderung erwies, verwechselte, und zweitens weil man ein „tätiges" d. i. sich veränderndes und als solches eine Reihe verschiedener Augenblicke darbietendes Einzelwesen in seinem Wirken nur auf die Schlusswirkung d. i. das letzte Glied seiner Wirkungskette betrachtete und die Wirkungen der vorhergehenden Augenblicke dieses „tätigen" Einzelwesens zu Gunsten des Schlussaugenblickes unbeachtet liess, aber doch das tätige d. i. sich verändernde Einzelwesen als wirkendes nicht fahren lassen mochte, und somit die Wirkung des Schlussaugenblickes als die zeitliche Folge eben dieses „Tätigseins" sich zurechtlegte.

Aber selbst den Fall gesetzt, es wäre möglich, dass die Seele wahrnähme und dächte, ohne ihrerseits Wahrnehmung und Gedanken zu haben und dass diese Seele wirkte, ohne dass zugleich eine Wirkung einträte, vielmehr diese Wirkung dem Wirken erst nachfolgte, so könnten wir doch auch solches Wahrnehmen und Denken der Seele nicht für „Tätigkeiten" im Sinne eines

Wirkens ausgeben. Wäre nämlich das Bewusstsein als wahrnehmendes und denkendes in Wahrheit „tätig“ in dem Sinne, dass es als solches Wahrnehmungen und Gedanken wirkte, so würde das Unmögliche hier wirklich geworden sein, dass ein einfaches Einzelwesen die wirkende Bedingung seiner eigenen Veränderung wäre. An dieser Unmöglichkeit scheitert also ebenfalls die Behauptung, Wahrnehmen und Denken u. s. f. seien Bewusstseinstätigkeiten, will sagen, in ihnen zeige sich das Bewusstsein als die wirkende Bedingung seines eigenen Wahrnehmunghabens und Gedankenhabens.

Der Begriff des „Wirkens“ ist es aber, der vor Allem in unserem Worte „Tätigkeit“ zum Ausdruck kommt, so dass wir vielfach ihn allein in diesem Worte verlautet finden oder wenigstens doch der Begriff des „sich Veränderns“ in den Hintergrund gerückt erscheint. Indes auch in dem blossen Sinne eines „Wirkens“ lässt sich weder Wahrnehmen, noch Vorstellen, noch Denken, wie wir soeben gezeigt haben, als „Tätigkeit“ der Seele oder „seelische Tätigkeit“ bezeichnen. Und somit, meine ich, haben wir allen Grund, mit dieser Bezeichnung für jene Bestimmtheiten des Seelenlebens ein für alle Mal aufzuräumen: denn wollte Jemand auch unter „Tätigkeit“ — freilich dem Sprachgebrauch zuwider — nichts Anderes verstanden wissen, als was wir mit „Bestimmtheit des Seelenlebens“ bezeichnen, so wird doch der Leser und Hörer schwerlich der Versuchung widerstehen, den Begriff des sich Veränderns, vor Allem aber den des Wirkens in das Wort hineinzulegen und somit das wahrnehmende und denkende Bewusstsein, im Besonderen aber nach einer langen geschichtlichen Gewohnheit das letzte, für ein Einzelwesen zu halten, das seine Gedanken selber wirke.

Keine der im Sprachgebrauch sich bietenden Bedeutungen des Wortes „Tätigkeit“ ist für die Bewusstseinsbestimmtheiten des Seelenlebens ohne die Gefahr zu verwenden, dass den Tatsachen des Seelenlebens Gewalt angetan und Erdichtetes eingeflochten werde. Von einer „Tätigkeit“ und einem „Tätigsein“ der Seele können wir in dem ganzen Gebiete der gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Seele in Wirklichkeit nichts entdecken; überall ist hier die Seele grundlegende, in keinem einzigen Fall jedoch wirkende Bedingung. Aber um „wirkende Bedingung sein“, um „Wirken“ handelt es sich doch

vor Allem, wenn das Wort „Tätigkeit“ fällt, um „Hammer und nicht Amboss“ sein. In diesem Sinne fragen wir nun, ob überhaupt von der Seele Tätigkeit ausgesagt werden könne.

§ 46.

Unbewusstes und bewusstes Wirken.

Tätigkeit oder Tätigsein bedeutet ein Wirken und zwar das Wirken des Einzelwesens, nur von diesem wird Tätigkeit oder Tätigsein ausgesagt, insbesondere aber und in erster Linie vom Bewusstsein.

Alles Wirken des Dinges ist im eigentlichen Sinne das Wirken einer Bestimmtheit des Dinges; aber auch unter dem Wirken der Seele findet sich solches Bestimmtheitswirken.

Dasjenige Wirken einer Seele, in dem die wirkende Bedingung im eigentlichen Sinne eine seelische Bestimmtheit ist, kennzeichnet sich als unbewusstes Wirken und steht als solches mit allem Wirken des Dinges auf einer Linie, so dass wir sagen können, dass all dasjenige Wirken der Einzelwesen in der Welt, in dem die wirkende Bedingung im eigentlichen Sinne sich als eine Bestimmtheit des Einzelwesens erweist, ein unbewusstes Wirken sei.

Es gibt aber unter dem Wirken der Seele ausser unbewusstem auch noch bewusstes Wirken d. h. solches, dessen sich die wirkende Seele selber unmittelbar bewusst ist, während sie sich alles unbewussten Wirkens (auch ihres eignen) und alles bewussten Wirkens anderer Seelen immer erst nachträglich aus der vorliegenden Veränderung als „Wirkung“ auf dem Wege des Schliessens „bewusst“ werden kann.

Tätigkeit oder Tätigsein d. i. jedes bestimmte Wirken des Einzelwesens heisst für dieses auf alle Fälle „Bedingung der Veränderung eines anderen Einzelwesens sein“ (s. S. 80 ff.). Es

unterliegt nun keinem Zweifel, dass ein Wirken dem Bewusstsein zukomme, so wahr es ein Einzelwesen ist, dessen Bestehen ja, wie wir dargelegt haben, ausnahmslos auf dem Wirkungszusammenhange mit anderem Einzelwesen beruht und daher ebenso ein Wirken wie ein Wirkungerfahren des einzelnen Einzelwesens notwendig in sich schliesst.

Indem wir aber hier von Wirken als „Tätigkeit" reden, tut es not, sofort eine Erläuterung hinzuzufügen, die dahin geht, dass nicht jedes Wirken „Tätigkeit", wohl aber jede Tätigkeit ein „Wirken" zu nennen sei. Nur das Einzelwesen nämlich heissen wir „tätig"; aber nicht nur vom Einzelwesen, sondern auch von der Bestimmtheit des Einzelwesens sagen wir ein Wirken aus. „Tätigkeit" also bedeutet nur das Wirken eines Einzelwesens, niemals das Wirken einer Bestimmtheit.

Nun wissen wir, dass alles Wirken, das die Dingwelt zeigt, im letzten Grunde auf die Bestimmtheiten des Dinges gestellt erscheint, so dass in allen Fällen des Dingwirkens die wirkende Bedingung im eigentlichen Sinne eine Dingbestimmtheit ist. Zwar reden wir, und gewiss mit Recht, nicht nur von der wirkenden Dingbestimmtheit, sondern auch von dem wirkenden Dinge, aber freilich, wenn wir dies tun, so ist doch stets ein und dasselbe Wirken gemeint, das wir nur das eine Mal der Dingbestimmtheit, das andere Mal dem Dinge, dem die Dingbestimmtheit als die seinige eigen ist, zuschreiben. In der Dingwelt treffen wir also niemals ein besonderes Wirken an, das dem Dinge als dieser bestimmten Augenblickseinheit zukomme, in dem also die besondere Augenblickseinheit als solche im eigentlichen Sinne und nicht im letzten Grunde doch nur eine Dingbestimmtheit die wirkende Bedingung wäre.

Ist somit die Bezeichnung des Dinges als wirkenden Dinges nur eine ihm von seiner Bestimmtheit her übertragene, so könnten wir, da „Tätigkeit" oder „Tätigsein" im eigentlichen Sinne nur das Wirken des Einzelwesens als solchen bedeuten soll, wohl Bedenken tragen, überhaupt von den Dingen eine „Tätigkeit" auszusagen. Wir stossen auch im Sprachgebrauch auf die bemerkenswerte Erscheinung, dass, obwohl in ihm stets auch vom Wirken des Dinges die Rede ist, von der „Tätigkeit" eines Dinges kaum etwas sich verlauten

lässt, und wenn es doch geschieht, so lässt sich leicht nachweisen, dass das Ding angesehen wird, als ob es ein beseeltes Wesen sei. In dieser Weise reden wir wohl von der „tätigen" Maschine, von der Fabrik, die „in Tätigkeit" ist u. s. f.

In Wahrheit wird auch eine Prüfung des Tatbestandes leicht erkennen lassen, dass das Wort „Tätigkeit" seine eigentliche Heimat und seinen Ursprung nicht in der Dingwelt und dem Dingwirken habe. Ist dem so, dann muss überhaupt der Sinn und Begriff der „Tätigkeit" uns in der nichtanschaulichen Welt und demzufolge einem Jeden von uns in seinem eigenen Seelenleben aufgegangen sein und aufgehen können.

Was nun das Seelenleben betrifft, so ist ohne Weiteres klar, dass unsere Seele sicherlich ein Wirken aufzuweisen habe, denn ihr tatsächliches Bestehen ist der sicherste Zeuge für ein Wirken der Seele. Zweifellos dürfen wir zunächst in demselben Sinne von der wirkenden Seele, wie von dem wirkenden Dinge reden, zweifellos also wirken die einzelnen seelischen Bestimmtheiten, wie ja auch die einzelnen Dingbestimmtheiten wirken. Wir haben dieses Seelenwirken schon früher behandelt, es ist das Wirken der Seele oder, besser ausgedrückt, der seelischen Bestimmtheit auf das Gehirn und mittelst des Gehirns auf andere Leibesteile u. s. f.

Alle unmittelbaren Wirkungen der Seele sind eben Gehirnveränderungen, jegliches andere Wirken, jegliches Wirken auf anderes Einzelwesen ist und muss ein durch jene unmittelbaren Wirkungen vermitteltes Wirken sein. Der Wirkungszusammenhang von Seele und Gehirn liegt uns freilich nicht unmittelbar in Klarheit vor, ja er ist uns überhaupt nur ein erschlossener, aber er steht uns nichtsdestoweniger durchaus fest. Wie nun jede Dingbestimmtheit in unserer Welt, solange sie besteht, auch wirkt, so wirkt eben auch jede Bewusstseinsbestimmtheit, so lange sie besteht, und ihre unmittelbare Wirkung ist eine Veränderung im Gehirn; sie, die nicht anschauliche Bestimmtheit, wirkt also auf anschauliches Einzelwesen, und keine Bewusstseinsbestimmtheit kann unmittelbar auf das Bewusstsein, dem sie eigen ist, oder etwa auch auf eine mit ihr zugleich gegebene Bestimmtheit dieses Bewusstseins wirken. Ein unmittelbares Wirken der Bestimmtheit eines Bewusstseins aber auf eine andere Seele oder ein anderes Bewusstsein vermögen wir an der

Hand der Tatsachen unserer Welt nicht zu begreifen und ebenso wenig auch ein unmittelbares Wirken einer Bewusstseinsbestimmtheit auf ein anderes Anschauliches als das Gehirn des Menschen, zu dem die wirkende Seele gehört. Das Wirken der Seele in ihren Bestimmtheiten auf alles andere Anschauliche, als das mit ihr zusammengehörige Gehirn, und gleichfalls dieses Wirken auf alles Nichtanschauliche, sei es anderes Bewusstsein, sei es das Bewusstsein, zu dem die wirkende Bestimmtheit selbst gehört, ist mittelbares Wirken, nämlich vermittelt durch das Gehirn, auf das allein jenes unmittelbare Wirken der Seele gehen kann. Wenn wir auch das unmittelbare Wirken der einzelnen Bestimmtheiten einer Seele auf alles andere Bewusstsein und nicht minder auf die wirkende Seele selber schlechthin verneinen müssen, so kann uns dies natürlich nicht hindern, ein mittelbares Wirken seelischer Bestimmtheiten auf die Seele selbst, wie auch auf anderes Bewusstsein, zu behaupten; indessen ohne die Vermittelung des Gehirns ist dieses freilich nicht denkbar.

Alles unmittelbare Wirken von den einzelnen Bestimmtheiten der Seele ist aber auch unbewusstes Wirken d. i. ein „unbewusstes" Bedingungsein; denn in all solchem Wirken oder Bedingungsein ist sich die Seele dieser ursächlichen Beziehung ihrer Bestimmtheiten zu Gehirnveränderungen nicht bewusst. Wir haben festzustellen, dass alles dieses unmittelbare Wirken der Seele demgemäss mit dem Wirken des Dinges durchaus auf einer Linie steht. Alles Dingwirken ist freilich schon deshalb „unbewusstes" Wirken, weil das Ding kein Bewusstsein ist und sich daher auch seines Bedingungseins d. i. seiner ursächlichen Beziehung zu der Veränderung eines anderen Einzelwesens überall nicht bewusst sein kann.

Anders scheint es bei der Seele zu stehen, und es mag uns wohl zunächst die Behauptung eines unbewussten Wirkens der Seele stutzig machen, wenn wir dessen gedenken, dass die Seele doch ein Bewusstsein ist. Indessen machen wir uns einmal klar, was für die Seele daraus, dass sie Bewusstsein ist, notwendig folge, so finden wir, dass sie sich alles dessen, was sie an Bestimmtheiten aufzuweisen hat, ohne Frage ausnahmslos bewusst sein muss d. h. Alles „bewusst" haben muss, was zu ihr als diesem besonderen Einzelwesen gehört, mit anderen

Worten, was sie als Bewusstsein selber ist und hat. Dazu gehört jedoch zweifelsohne das Wirken d. i. das Bedingungsein für Veränderungen eines anderen Einzelwesens ohne Weiteres noch nicht. Denn Wirken bedeutet zwar die ursächliche Beziehung, die zwischen zwei Einzelwesen besteht, von denen das eine die wirkende, das andere die grundlegende Bedingung einer Veränderung, die dann eben Wirkung genannt wird, liefert, aber diese ursächliche Beziehung selber ist doch nicht etwas zu dem Einzelwesen, das die wirkende Bedingung liefert, wie ebensowenig etwas zu dem Einzelwesen, das die grundlegende Bedingung dieser seiner Veränderung liefert, als dessen Bestimmtheit oder Bestimmtheitsbesonderheit Gehöriges.

Eben darum kann und darf es auch nicht Wunder nehmen, wenn von der Seele ein Wirken, das ihr unbewusst sei, ausgesagt wird, weil sie hierbei als Bewusstsein in keinem Stück und keinem Striche eine Abbröckelung erleidet, geschweige denn dass sie gar durch solche Aussage in das Unbewusste d. i. in die Dingwelt hineingeschoben würde.

Aber freilich ist das unbewusste Wirken der Seele stets im eigentlichen Sinne ein Wirken seelischer Bestimmtheit, von deren Wirken überhaupt, dem unmittelbaren sowie dem mittelbaren, eben auch ausnahmslos gilt, dass es unbewusstes Wirken sei. Wäre nun das Wirken der Seele dem Wirken des Dinges auch in diesem Sinne gleich, dass ebenfalls seelisches Wirken ohne alle Ausnahme im eigentlichen Sinne nur eine seelische Bestimmtheit zur „wirkenden“ Bedingung hätte, so würde eben auch alles seelische Wirken, wie das Dingwirken, unbewusstes Wirken sein.

Stände es aber so, dann könnten wir gar nicht verstehen, wie wir zu dem Begriff der Tätigkeit d. i. jenes besonderen Wirkens gekommen sind, dessen eigentliche wirkende Bedingung doch das Einzelwesen in dem bestimmten Augenblick als solches und nicht etwa im eigentlichen Sinne eine seiner Bestimmtheiten sein soll. Die Tatsache, dass wir diesen Begriff der Tätigkeit besitzen — verwenden wir ihn doch auch sogar in übertragener Weise für das unbewusste seelische Wirken, das wir demnach „unbewusste Tätigkeit der Seele“ nennen — diese Tatsache lässt uns annehmen, dass es uns gelingen

werde, jenes Gebiet des Seelenlebens aufzudecken, dem er ursprünglich entnommen ist.

Darüber müssen wir uns bald klar sein, dass der Tätigkeitsbegriff nicht aus dem Bestimmtheitswirken von Einzelwesen herausgehoben und auch nicht ohne eine tatsächliche Unterlage in dieses hineingedichtet sein könnte, denn selbst das Hineindichten eines Begriffs geht ohne den vorherigen Besitz des Begriffs, der immer einem unmittelbar Gegebenen entnommen sein muss, nicht ab. Besteht also für uns der Tätigkeitsbegriff — und das ist unbestreitbar — so muss er im unmittelbar Gegebenen unseres Seelenlebens geboren sein, denn in der Dingwelt findet er niemals eine Unterlage, da die Dingwelt uns niemals einen Fall zur Verfügung stellt, in dem nicht die Dingbestimmtheit, sondern das Ding als Augenblickswesen selber im eigentlichen Sinne die wirkende Bedingung einer Veränderung wäre.

Alles unbewusste Wirken nun ist, wenn wir es auch dem Einzelwesen beilegen und von diesem auszusagen pflegen, im eigentlichen Sinne doch das Wirken einer Bestimmtheit des Einzelwesens. Wir sprechen aber ausdrücklich von einem „unbewussten" Wirken nur in den Fällen, in denen es sich um ein „wirkendes" Bewusstsein handelt, und zwar eben darum, weil wir aus Erfahrung wissen, dass dem Bewusstsein noch ein anderes Wirken, das sich eben als „bewusstes" Wirken kennzeichnet, zukomme.

Jegliches Dingwirken ist ja unbewusstes Wirken, wie sich von selbst versteht, da das Ding nicht ein Bewusstsein ist und die Bezeichnung seines Wirkens als eines „unbewussten" eben herauskehren soll, dass dieses Bedingungsein dem wirkenden Einzelwesen selber nicht bewusst sei. Das Letzte lässt aber erkennen, dass bei der Rede von unbewusstem Wirken immer auch Einzelwesen vorausgesetzt ist, das sich eines Wirkens auch bewusst sein könne, das also ein Bewusstseinwesen ist; denn sonst wäre ja das Wort vom „unbewussten" Wissen ein schlechtweg überschüssiges. Wenn wir daher auch erkennen, dass, was wir „unbewusstes Wirken" nennen, ausnahmslos auf eine Bestimmtheit des sogenannten „wirkenden" Einzelwesens als die eigentliche „wirkende Bedingung" gestellt sei, und dann weiterhin alles auf die Bestimmtheit von Einzelwesen ge-

stellte Wirken, einerlei ob das „wirkende“ Einzelwesen nun ein Bewusstsein oder ein Ding sei, als „unbewusstes“ Wirken bezeichnen, so vergessen wir doch nicht, dass dieses Wort vom unbewussten Wirken erst durch das Wort vom bewussten Wirken geboren werden konnte.

Würden wir also niemals von „unbewusstem“ Wirken in der Welt zu reden den Anlass gefunden haben, wenn uns nicht schon „bewusstes“ Wirken in unserer Welt bekannt gewesen wäre, und kann dieses letzte nur einem Bewusstsein zukommen, so muss es sich uns Menschen an uns selber als Bewusstseinswesen offenbart haben. Dies will aber sagen, dass zuerst nicht das unbewusste Wirken in der Welt, sondern vielmehr das bewusste Wirken einem Jeden von uns offenbart. Daraus erklärt sich auch, dass das Kind alles Wirken in der Welt, auf das es weiterhin stösst, als ein bewusstes Wirken des in Frage kommenden Einzelwesens begreift und jedes wirkende Einzelwesen eben darum für ein Bewusstseinswesen hält, mag es nun der Vater oder der Stuhl sein.

Bewusstes Wirken ist daher auch Jedem von uns eine bekannte Sache, denn Jeder kennt sich als bewusst wirkendes Einzelwesen, und eben dieses sein bewusstes Wirken d. i. dieses „bewusste Bedingung einer auftretenden Veränderung sein“ nennt er seine „Tätigkeit“ oder sein „Tätigsein“.

Wir verstehen unter „bewusstem“ Wirken ein Bedingungsein, dessen sich das Einzelwesen als wirkendes selber bewusst ist, mit anderen Worten, in dem das Bedingungsein und das Wissen dieses Bedingungseins in Eins gegeben sind; das bewusst wirkende Einzelwesen ist sich zugleich, indem es wirkt, dieses seines Bedingungseins bewusst.

Es gibt ja unendlich vieles Wirken in der Welt, dessen wir uns erst nachträglich bewusst werden. So ist einem Jeden von uns alles Wirken der Dinge unserer Welt, ist ihm ferner alles Wirken der übrigen Bewusstseinswesen und endlich alles unbewusste Wirken seiner eigenen Seele etwas, von dem er erst nachträglich Kunde erhält auf Grund der vorliegenden Veränderung, die er eben dann erst als eine „Wirkung“ erschliesst und erkennt.

Aus der Tatsache nun, dass ich überhaupt aus keinem einzigen Fall unbewussten Wirkens in der Welt, sowie aus keinem

Fall bewussten Wirkens anderer Bewusstseinswesen das Wirken und die Wirkung unmittelbar begreife, sondern in all diesen Fällen Wirken und Wirkung nur erst aus der vorliegenden Veränderung erschliessen kann, — aus dieser Tatsache geht gleichfalls klar hervor, dass der Begriff des Wirkens und der Wirkung, den ich doch für das Erschliessen jenes Wirkens benötige, mir einzig und allein aus einem Wirken, das mir unmittelbar gegeben ist, mithin aus meinem eigenen bewussten Wirken gewonnen wird.

David Hume, dieser scharfsinnige Vertreter psychologischer Erkenntnistheorie, hatte mit seiner Behauptung völlig Recht, dass uns aus der Dingwelt unserer Erfahrung der Begriff des Wirkens d. i. der Kausalität nicht entgegen gebracht und somit nicht durch sie uns unmittelbar gegeben werde. Wenn ihm dann aber auf der Suche nach dem Ursprung dieses ihm wohlbekannten Begriffes der Begriff selbst zerflatterte, so lag dies daran, dass er als Parteigänger der subjektlosen Psychologie, dem die Seele nichts als ein Bündel von mancherlei Empfindungen, Vorstellungen und Gefühlen war, sich den Zugang zu der rechten Pforte selbsttätig verriegelt hatte, indem er das seelische Einzelwesen als in der Erfahrungswelt Gegebenes, als „matter of fact“, ablehnte und nicht anerkennen mochte. Weil er eben der Meinung war, dass alles unmittelbar Gegebene nur Bestimmtheit, nicht Einzelwesen selbst sei, musste er allerdings durchaus folgerichtig zu der Behauptung kommen, dass der Begriff des Wirkens, den wir alle haben, nicht dem unmittelbar Gegebenen entstamme. So sah er sich vor die unerquickliche Zumutung gestellt, den Begriff des Wirkens, den auch er doch tatsächlich besass, auf dem Altar der subjektlosen Psychologie zu opfern und in dem Glaubensrauch gewohnheitsmässiger Verknüpfung von Bestimmtheiten aufgehen zu lassen.

Eine unbestreitbare Tatsache ist es, dass jeder Einzelne bewusstes Wirken kennt und bewusstes und unbewusstes Wirken unterscheidet. Bewusstes Wirken ist aber nur zu begreifen und widerspruchslos unserer Welt einzuordnen, wenn Bewusstseinswesen in dieser Welt bestehen. Die Voraussetzung für bewusstes Wirken ist also Bewusstsein und Bewusstsein ist nur als bewusstes Einzelwesen widerspruchslos zu fassen (s. § 10).

Worin besteht nun die Besonderheit des bewussten Wirkens gegenüber dem unbewussten Wirken der Seele? Wir sahen, dass alles unbewusste Wirken der Seele zu seiner wirkenden Bedingung seelische Bestimmtheit habe und fragen uns jetzt, ob auch das bewusste Wirken seelische Bestimmtheit als seine wirkende Bedingung aufweise. Wäre dies der Fall, so würde über das Wirken in unserer Welt ganz allgemein das Urteil so zu lauten haben: Nichts in der Welt kann wirkende Bedingung einer Veränderung sein, es sei denn eine Bestimmtheit von Einzelwesen. Der Unterschied von bewusstem und unbewusstem Wirken der Seele bestände dann einzig und allein darin, dass die Seele sich in dem ersten Falle dessen, dass eine ihrer Bestimmtheiten wirkende Bedingung sei, unmittelbar bewusst wäre, in dem zweiten Falle dagegen dieses Wissen ihr fehlte.

Aber reimt sich damit, was wir Alle ein Jeder vom eigenen Seelenleben und eigenem bewussten Wirken kennen? Sind wir in unserem bewussten Wirken uns dessen jemals bewusst, dass eine unserer Bewusstseinsbestimmtheiten oder eine Besonderheit von diesen die wirkende Bedingung sei? Nehmen wir den Fall, ich war zu Tisch gerufen und ich gehe nun zu Tisch: dessen, dass ich wirke, dass ich dies „tue", und dass das „zu Tische Gehen" meine Wirkung sei — bin ich mir durchaus bewusst, aber nicht, dass eine meiner Bestimmtheiten, etwa das Wahrnehmen und Vorstellen des Rufes oder das Vorstellen der Speise das „zu Tisch Gehen" wirke. Keinem wird es einfallen, sich zu der Meinung bekehren zu lassen, dass nicht er, sondern eigentlich eine seiner Bestimmtheiten ihn zu Tische setze, und so oft er auch vielleicht in Worten sein seelisches Einzelwesen zu einem Brei von Bestimmtheiten einstampft, in Wirklichkeit steht es ihm doch immer noch als solches da, und er weiss auch ganz deutlich sich selbst, dieses augenblickliche Einzelwesen, als wirkendes, und nichts weiss er in seinem bewussten Wirken davon, dass die wirkende Bedingung nicht eigentlich er selbst, sondern nur seine Bestimmtheit sei.

So werden wir schon vermuten können, dass die Unterscheidung „bewusstes und unbewusstes Wirken" doch wohl mehr bedeute und mehr im Sinne führe, als nur „Wissen und Nichtwissen der Seele vom eigenen Wirken", dass sie vielmehr auf eine Verschiedenheit der wirkenden Bedingung hinauskomme

und dass sie sowie im Besonderen das unmittelbare Wissen vom eigenen Wirken der Seele, das eben in dem Worte „bewusstes Wirken“ seinen deutlichen Ausdruck findet, in einem eigenartigen Bedingtsein dieses Wirkens wurzele. Unsere Untersuchung wird sich also darauf zu richten haben, die wirkende Bedingung, durch die sich uns bewusstes Wirken von unbewusstem Wirken der Seele als ein besonderes abhebt, festzustellen. Bevor wir aber an diese Untersuchung gehen, sei noch einmal die Tatsache hervorgehoben, dass der Seele das eigene bewusste Wirken nicht, wie ihr eigenes unbewusstes Wirken und wie das Wirken aller übrigen Wesen unserer Welt erst nachträglich aus der vorliegenden Veränderung gleichsam im Rückwärtsschauen sich erschliesst, sondern unmittelbar oder gleichsam im Vorwärtsschauen bewusst ist. Die Frage, die dieses der Seele unmittelbar bewusste eigene Wirken der Seele uns nun aufgibt, heisst also: was ist das eigentliche Wirkende in dem bewussten Wirken der Seele?

§ 47.

Unwillkürliches und willkürliches Wirken.

Von dem Einzelwesen und von der Bestimmtheit, die wir als wirkende Bedingungen einer Veränderung kennen gelernt haben, sagen wir, dass sie eine Kraft haben oder eine Kraft seien. „Kraft“ bedeutet die Wirkensmöglichkeit des Einzelwesens, nicht aber etwa ein besonderes Einzelwesen in der Welt oder eine besondere Bestimmtheit in den Einzelwesen.

Auch die Seele wirkt, auch sie hat also Kraft oder ist eine Kraft sowohl als unbewusst wie als bewusst wirkendes Wesen. Im unbewussten Wirken ist die Seele tätig „kraft“ ihrer Bestimmtheit, im bewussten Wirken dagegen findet sich nicht eine Bestimmtheit der Seele als die wirkende Bedingung ihrer Tätigkeit.

Bewusstes und unbewusstes Wirken bezeichnet im Seelenleben dasselbe wie willkürliches und unwillkürliches Wirken. Das

unwillkürliche Wirken ist, wie wir vom unbewussten Wirken schon wissen, auf eine Bestimmtheit der Seele als seine wirkende Bedingung gestellt, das willkürliche Wirken aber nicht; denn das Wollen der Seele, auf das es doch augenscheinlich bezogen ist, lässt sich nicht als eine Bestimmtheit der Seele begreifen. Ebensowenig aber ist auch Wollen etwa dasselbe wie bewusstes Wirken, denn Wollen lässt sich überhaupt nicht als eine Tätigkeit d. i. als ein Wirken verstehen, weder als eine besondere Tätigkeit noch als die „Grundfunktion“ der Seele.

Wir nennen dasjenige ein „wirkendes Einzelwesen“, das die wirkende Bedingung einer vorliegenden Veränderung eines anderen Einzelwesens in sich trägt; dass diese Veränderung eingetreten ist, hängt allerdings nicht allein von dem Bestehen dessen, das als wirkende Bedingung der Veränderung sich erweist, sondern insbesondere auch von demjenigen Einzelwesen ab, das die Veränderung erfahren hat, und von dem wir daher sagen, dass es die grundlegende Bedingung der Veränderung in sich trage. Was wir nun aber einmal als ein wirkendes Einzelwesen erfahren haben, mit dem verknüpfen wir wohl den Begriff der „wirkenden Bedingung“ auch dann, wenn das andere Einzelwesen einmal nicht da ist und daher jenes Wirken tatsächlich nicht eintritt. Wir begreifen in solchem Falle das, was wir an jenem Einzelwesen früher als wirkende Bedingung einer bestimmten Veränderung in der Welt kennen gelernt haben, genauer als die mögliche „wirkende Bedingung“ oder das Einzelwesen als eines, das wirken kann. Dieses „Wirkenkönnen“ oder „wirkende Bedingung sein können“ bezeichnen wir durch das Wort „Kraft“ und sagen von einem Einzelwesen im Blick auf seine als wirkende Bedingung erkannte Bestimmtheit aus, dass es „Kraft habe“. Uns bedeutet also „Kraft“ die Wirkensmöglichkeit, und wir sprechen sie einem Einzelwesen auf Grund einer Bestimmtheit, die ihm eigen ist, zu. „Das so und so bestimmte Einzelwesen hat Kraft“, will also heissen, „es kann so und so wirken d. i. wirkende Bedingung sein „kraft“ dieser oder jener Bestimmtheit und wird sich als solches tatsächlich

erweisen, sobald nur die andere Bedingung des Wirkens ebenfalls da ist.

Der Ausspruch „Kraft haben“ bezieht sich also immer auf ein Einzelwesen in unserer Welt, dem eben die Möglichkeit, in einer besonderen Weise zu wirken d. i. eine „Kraft“ zukommt, weil es eine besondere *Beschaffenheit* aufweist, die wir als wirkende Bedingung bestimmter Veränderungen kennen gelernt haben. „Kraft“ bedeutet uns nicht selber ein Einzelwesen oder eine besondere Bestimmtheit, die ein Einzelwesen neben seinen anderen Bestimmtheiten hätte, sondern lässt sich gar nicht anders begreifen als die einem Einzelwesen *auf Grund einer besonderen Beschaffenheit* zukommende *Wirkensmöglichkeit*.

Wenn es heisst, im Wirken *zeige sich die Kraft*, die Jemand habe, so muss das eben sagen, in seinem Wirken zeige sich Dieser als wirkende Bedingung der „Wirkung“. Es ist irreführend, von dem „Wirken einer Kraft“ zu reden, wenn dieses Wort uns vorspiegeln möchte, „Kraft“ sei ein besonderes Etwas, das im Einzelwesen die wirkende Bedingung ausmache, sei also selber eine besondere Bestimmtheit in dem wirkenden Einzelwesen. *Nicht Kraft, nicht Kräfte, sondern Einzelwesen und ihre Bestimmtheit wirken in unserer Welt.* Der Satz: „*Hier wirkt eine Kraft*“ kann also nur diesen Sinn haben: „*Hier wirkt etwas*, das „Kraft“ hat oder auch, anders gewendet, eine „Kraft ist“ d. h. *das wirken kann*.

„Kraft“ ist also nicht etwas, das in dem Einzelwesen oder als Einzelwesen selber in der Welt bestände und wie andere Einzelwesen oder wie andere Bestimmtheiten von Einzelwesen wirkte, oder das etwa gar in unserer Welt das allein Wirkende wäre — eine Vorstellung, die sichtlich den theoretischen Weltmord bedeutete, da die Welt und das Bestehen der Einzelwesen in der Welt gar nicht denkbar sind ohne ihren Wirkungszusammenhang, also ohne dass die Einzelwesen *aufeinander wirken*, somit ein jedes Einzelwesen wirkt und Wirkung erfährt. Die Auffassung von „Kraft und Kräften (Naturkräften) in der Welt“, wonach die „Kraft“ als das Wirkende in der Welt von allem Anderen, das nur Wirkung erfahre, unterschieden wird und dieses Andere wie ihren Sklaven vor sich hertreibt und zu

Veränderungen zwingt, findet am Tatsächlichen unserer Welt keinen Rückhalt. Denn die Welt zeigt uns vielmehr klar, dass in ihr jegliches besondere Gegebene selber wirke, und dass neben den bekannten Einzelwesen mit ihren bekannten Bestimmtheiten in der Welt nicht noch etwas Anderes, sei es als ein besonderes Einzelwesen, sei es als eine besondere Bestimmtheit in den Einzelwesen da sei, das etwa gar als das Wirkende schlechtweg zu deuten wäre und die bekannten Einzelwesen und Bestimmtheiten unserer Welt zu völlig Totem stempelte.

Die Erkenntnis, dass alle Bestimmtheiten von Einzelwesen wirkende Bedingung sind, und somit diese alle zu dem Wirkenden in der Welt gehören, ist so fest und sicher gegründet, dass sie der Dichtung von angeblich „wirkenden Kräften“ und von „Kraft“ als etwas Besonderem in oder ausser dem Einzelwesen unserer Welt den Garaus bereitet und uns klar einsehen lässt, dass das Wort „die Kraft wirkt“, soll es überhaupt einen Sinn haben, nur dem anderen gleichzusetzen ist: „Etwas, das wirken kann d. h. Kraft ist, wirkt tatsächlich.“

Wir werden auch das Wort „Kraft“ in diesem Sinne sehr wohl verwenden, um mit ihm zu sagen, dass Etwas mögliche „wirkende Bedingung“ sei.

Nun wissen wir schon, dass alles Dingwirken Dingbestimmtheit als wirkende Bedingung aufzuweisen habe, und dass das unbewusste Wirken der Seele ebenso seelische Bestimmtheit zur wirkenden Bedingung habe. Wollen wir hier also von „Kraft“ reden, so sind eben die Dingbestimmtheiten und die seelischen Bestimmtheiten in Wahrheit „Kräfte“ unserer Welt und in Ansehung ihres Wirkens sind sie eben „wirkende Kräfte“.

Was ist es jedoch, das sich als solche „Kraft“, also als wirkende Bedingung im bewussten Wirken der Seele geltend macht?

Jeder, der sich als bewusst Wirkenden kennt, wird sich als solcher sicherlich auch als Wollenden bezeichnen. Damit stimmt überein, dass wir den Gegensatz „bewusstes — unbewusstes Wirken“ dem anderen „willkürliches — unwillkürliches Wirken“ gleichzustellen gewohnt sind.

Besteht der Gegensatz „bewusstes — unbewusstes Wirken“

der Seele zu Recht — und daran ist nicht zu zweifeln —, so kann er, worauf wir schon hinwiesen, nicht darin gegründet sein, dass in dem ersten Falle die wirkende Bedingung oder die „Kraft“ etwa eine Bewusstseinsbestimmtheit sei, in dem anderen Fall aber nicht. Denn weil es sich in beiden Fällen um Wirken der Seele handelt, so müsste auch im zweiten Fall d. i. in dem „unbewussten“ Wirken der Seele die wirkende Bedingung ohne Frage in der Seele, also im Bewusstsein zu suchen sein. Wir wissen ja auch schon, dass das eigentliche Wirkende im unbewussten Wirken der Seele eine Bewusstseinsbestimmtheit sei. Dieses Bestimmtheitswirken der Seele aber gerade wird eben „unwillkürliches“ Wirken der Seele genannt, da wir uns in unserem unbewussten Wirken, auch wenn wir dieses Wirken nachträglich im Rückwärtsschauen uns klar zu machen wissen, keineswegs selber als Wollende finden.

Was aber das bewusste Wirken der Seele betrifft, so ist immerhin für uns ja noch in Frage, ob in ihm auch, wie im unbewussten Wirken, Bewusstseinsbestimmtheit die wirkende Bedingung sei, und eben hierüber wird uns vielleicht Aufschluss zu Teil werden, wenn wir, indem wir uns gegenwärtig halten, dass bewusstes Wirken auch willkürliches Wirken heisse, daran gehen, den Sinn des „willkürlichen Wirkens“ und im Besonderen den des „Wollens“ uns klarzulegen.

Das Wort „Wollen“ ist, wie nur eines, uns geläufig; von unserem „Willen“ reden wir alle Tage und bringen ihn stets in innigen Zusammenhang mit unserem bewussten Wirken. Ist nun Wollen eine seelische Bestimmtheit, die sich dann vielleicht als wirkende Bedingung oder „Kraft“ eben im bewussten Wirken der Seele geltend macht? Oder ist Wollen eine „bewusste Tätigkeit“, so dass es so viel bedeutete als „bewusstes Wirken“ der Seele? Müsste die letzte Frage bejaht werden, so würde uns diese Antwort freilich, wie ersichtlich ist, in unserer Untersuchung über das, was denn im Besonderen die wirkende Bedingung oder „Kraft“ im bewussten Wirken der Seele sei, keinen Schritt vorwärts bringen.

Die erste der beiden Fragen aber ist es, die von jeher mit Vorliebe bejaht wurde. In der bekannten Formel des Seelenlebens, die uns seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts so ge-

läufig geworden ist: „Denken, Fühlen, Wollen“: tritt diese Antwort Jedem deutlich entgegen. Indessen schon in all der früheren Zeit unserer Kulturgeschichte, wenn sie auch von jener Dreiteilung des Seelenlebens noch nichts wusste, findet sich doch stets das Wollen als eine Bestimmtheit der Seele angesetzt.

Ist Wollen eine Bewusstseinsbestimmtheit, so muss sie entweder eine Grundbestimmtheit d. i. unverlierbare Bestimmtheit des Seelenlebens sein, wie die gegenständliche, zuständliche und denkende Bestimmtheit der Seele es sind, oder sie bedeutet eine verlierbare Bestimmtheit des Bewusstseins.

Als Grundbestimmtheit müsste sie in jedem Seelenaugenblick sich finden, wir Alle müssten demnach in jedem Seelenaugenblicke wollen! Nun hören wir zwar häufig den raschen Spruch hersagen, der Mensch sei zu jeder Zeit denkendes, fühlendes und wollendes Wesen, aber ich meine, dieser Spruch bestehe nicht vor den Tatsachen des Seelenlebens, sofern eben „wollen“, wie „denken“ und „fühlen“, eine Bewusstseinsbestimmtheit bedeuten sollte. Zahlreiche Augenblicke seines Seelenlebens kann Jeder aus jedem Tage herausfinden, die abgesehen vom letzten Rest, dem Bewusstseinssubjekt, völlig beschrieben sind durch die gegenständliche, zuständliche und denkende Bestimmtheit, so dass in ihnen auch Niemand ein Wollen finden wird. Wer sich der Augenblicke erinnert, in denen er „in Trauer versunken“ oder „starr vor Entsetzen“ war oder „in Entzücken schwamm“ oder „nur so hinduselte“ u. s. f. — der wird mit voller Gewissheit und Berechtigung aussagen können, dass ein Wollen ihm gänzlich fehlte. Darum lässt sich denn auch mit Recht behaupten, dass Wollen nicht eine Grundbestimmtheit des Seelenlebens sein könne.

Aber vielleicht ist Wollen, wenn auch nicht eine „notwendige“ oder „wesentliche“, so doch eine „zufällige“ oder „unwesentliche“ d. i. verlierbare Bewusstseinsbestimmtheit. Wir wissen, was das Wort „verlierbare Bestimmtheit“ eines Einzelwesens in sich schliesst (s. S. 24 ff.): eine andere Bestimmtheit, die mit jener das Allgemeine gemein hat, muss eintreten, indem jene verloren geht, und verschwinden, indem jene eintritt. Dass wir in dem einen Augenblicke wollen, und im folgenden in uns kein Wollen zu finden sei, sowie umgekehrt, wird uns Allen eine be-

kannte Tatsache sein. Fragen wir aber, was denn in den Augenblicken, in denen Wollen sich nicht findet, an die Stelle des Wollens als angeblicher Bestimmtheit der Seele getreten sei, so haben wir nichts zu antworten, denn wir kennen nichts im Seelenleben, das als begrifflich Nebengeordnetes dem Wollen zur Seite gestellt werden und demnach das darstellen könnte, was sich mit dem Wollen in seiner Eigenschaft als angeblicher besonderer Bestimmtheit der Seele ablöste.

Wer mir entgegnete, in dem „Wünschen" läge vielleicht das Gesuchte vor, das dem Wollen begrifflich nebenzuordnen wäre und daher als die mit dem Wollen wechselnde Bestimmtheit angesehen werden möchte, der würde doch das Wollen mitsamt dem Wünschen auch dann erst wieder in seiner angeblichen Eigenschaft als Bewusstseinsbestimmtheit sicher gestellt haben, wenn der Nachweis zu liefern wäre, dass entweder Wollen und Wünschen im Seelenleben stets sich ablösen oder, wenn dies nicht der Fall, eine dritte und unter Umständen noch eine vierte und fünfte besondere Bestimmtheit der Seele gegeben wäre, die an der Stelle des Wollens oder Wünschens stände, sobald weder Wollen noch Wünschen in der Seele sich fände.

Nun ist aber ebenso sicher, wie in Betreff des Wollens allein, festzustellen, dass wir auch nicht immer entweder wollen oder wünschen, sondern dass gar viele Augenblicke des Tages uns weder als Wollende noch als Wünschende sehen. Somit müsste wenigstens noch ein Drittes in unserem Seelenleben sich finden, das wiederum dem Wollen und Wünschen begrifflich nebengeordnet wäre; dies Dritte aber ist schon nicht mehr aufzutreiben, und so erscheint auch die Hoffnung, das Wollen wenigstens als verlierbare Bewusstseinsbestimmtheit zu retten, gescheitert.

Daraus ergibt sich für uns die unvermeidliche Nötigung, mit der alten Seelenlebensformel „Denken, Fühlen und Wollen" endgültig zu brechen, weil ja das Wollen der Seele in keiner Weise als eine Bewusstseins*bestimmtheit* begriffen werden kann. Die erste jener zwei oben gestellten Fragen in betreff unseres Wollens ist somit zu verneinen; es gibt nicht neben der gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bestimmtheit noch eine vierte Bestimmheit unseres Seelenlebens. Denjenigen, die, wie z. B. v. Hartmann, Göring, Münsterberg, das

Wollen als eine besondere seelische Bestimmtheit leugnen, müssen wir, soweit es diese Leugnung betrifft, demnach zustimmen, wenngleich wir allerdings ihrer eigenen Auffassung des Wollens, wie bald dargelegt werden wird, nicht zu folgen vermögen.

Mancher, der das Wollen, wie wir, nicht für eine Bestimmtheit der Seele ansehen kann, hält dafür, das Wollen sei nichts anderes, als was wir „bewusstes Wirken“ oder „bewusste Tätigkeit“ der Seele zu nennen pflegen. So lesen wir: „Psychologisch reden wir von einem Wollen überall, wo wir uns einer Tätigkeit bewusst werden und uns nicht durchaus empfangend verhalten (Höffding).“ Man sieht, hier tritt der Gedanke des Wirkens und Tätigseins, der „Aktivität und Spontaneität“, als erklärendes Wort in den Vordergrund, wie wir es auch bei anderen Psychologen finden: „Das Wesentlichste des Willens ist das Gefühl innerer Tätigkeit, Spontaneität“ (Münsterberg). Halten wir uns an diese Behauptung, Wollen sei „bewusste Tätigkeit“ d. i. „bewusst wirkende Bedingung“, und prüfen wir sie, so erkennen wir bald, dass sie sich mit den Tatsachen unseres Seelenlebens nicht in Einklang bringen lässt. Wäre nämlich Wollen tatsächlich bewusstes Wirken, so könnten wir, wann immer wir nicht bewusst wirken d. i. nicht tatsächlich die bewusst wirkende Bedingung einer Veränderung sind, auch nicht ein wollendes Wesen sein.

Jemand sagt: „ich will morgen nach dem Bahnhof gehen!“: hier wird also ein Wollen behauptet, ohne dass doch das entsprechende bewusste Wirken der Seele da ist, erst morgen tritt dieses etwa ein. Wollen und bewusstes Wirken fallen hier augenscheinlich nicht zusammen, geschweige denn, dass sie sogar ein und dasselbe wären. Man wende nicht ein, dass in diesem Falle das „ich will“ fälschlich verwendet sei, indem es hier eigentlich heissen müsste „ich werde morgen nach dem Bahnhof gehen“; denn dass in jenem „ich will morgen nach dem Bahnhof gehen“ doch etwas Anderes zum Ausdruck gebracht werde, als in dem „ich werde u. s. f.“ ergibt sich schon aus folgender Überlegung. Gesetzt ein Sträfling, der morgen ins Zuchthaus abgeschoben werden soll, spreche, „ich werde morgen nach dem Bahnhof gehen“: wäre nun in diesem Satze eben dasselbe zum Ausdruck gebracht, wie in jenem „ich will morgen nach dem Bahnhof gehen“, so könnte man ihn ja wohl

ohne Weiteres veranlassen, auch zu sagen: „Ich will morgen nach dem Bahnhof gehen". Auf solche Zumutung würde er aber höchst wahrscheinlich antworten: „Ich will nicht, aber leider werde ich allerdings morgen nach dem Bahnhof gehen." „Gehen wollen" und „gehen werden" bedeutet also für die bewussten Wesen keineswegs ein und dasselbe und ebenso aber auch „wollen" und „bewusst wirken" nicht, wie ja in unserem Beispiel, „ich will morgen nach dem Bahnhof gehen", sich klar zeigt, denn würde beides ein und dasselbe sein, so könnte kein Wollen ohne bewusstes Wirken sich finden. Nun gibt es aber doch so vieles Wollen, dem überhaupt bewusstes Wirken gar nicht folgt. Man denke nur an einen linksseitig vom Schlage Getroffenen, der seinen rechten Arm heben will, aber es erfolgt nicht die Wirkung. Das Armhebenwollen ist zweifellos vorhanden, ebenso zweifellos aber fehlt das entsprechende bewusste Wirken. Darum stehen wir dazu, dass das Wollen freilich etwas Besonderes im Seelenleben selbst sei — aber doch kann es nicht eine Bestimmtheit der Seele sein und als solche begriffen werden. Was wird aber Wollen dann noch sein können?

Wir hören auf unsere Frage von seiten derer, die zwar Wollen nicht mit bewusstem Wirken zusammenwerfen, aber doch für das Wollen den Begriff der Tätigkeit und zwar bewusster Tätigkeit retten möchten, wohl die Antwort: „Wollen ist eine innere Tätigkeit." Man rückt also das Wollen vom bewussten Wirken dadurch ab, dass man dieses als äussere Tätigkeit bezeichnet, und meint damit offenbar das Wollen als eine „innerseelische" Tätigkeit d. i. als ein Wirken der Seele, dessen Wirkung eben selber in der Seele bleibt, nicht ausser ihr auftritt. So wenigstens vermag ich mir nur das Wort von der „inneren Tätigkeit" der Seele zu deuten. Zugleich spielt indes wohl auch bei dieser Bezeichnung des Wollens der andere Gedanke, der dem Wort „Tätigkeit" im Sprachgebrauch beigelegt erscheint, mit herein, dass die wollende Seele eben „in Tätigkeit" d. h. in Veränderung („Bewegung") sei, dass somit das Wollen eine „innere" d. i. seelische Veränderungsreihe im Menschen bedeute und zwar eine, deren wirkende Bedingung in der Seele selbst liege. Eben um des letzten Umstandes willen vor Allem aber wird dann das Wollen

als die „innere“ Tätigkeit der Seele mit dem Namen „Selbsttätigkeit“ bedacht und mit dem Titel „Spontaneität“ belegt.

Aber ich meine, dies Wort von der „inneren Tätigkeit“ führt uns nur aufs Neue in den alten Wust von Unklarheit, der mit dem Worte „Tätigkeit“ in unserem Sprachgebrauch verbunden ist, hinein und verdunkelt uns wieder die Frage selbst. Dass die Seele sich nicht selber „in Tätigkeit setzen“ d. i. nicht die wirkende Bedingung ihrer eigenen Veränderung sein könne, ist ja selbstverständlich. Sollte „Wollen“ also als „Selbsttätigkeit“ der Seele in dem Sinne begriffen werden, dass es eine von der Seele gewirkte Veränderungsreihe ihrer selbst zu bedeuten hätte, so könnten wir nicht anders als der Seele das Wollen rundweg absprechen.

Indes selbst gesetzt den Fall, wir könnten eine Selbsttätigkeit in jenem Sinne von der wollenden Seele mit Recht aussagen; so würden wir doch noch in Verlegenheit sein, wenn uns das Wollen als „innere Tätigkeit“ angepriesen wird, zu verstehen, aus welchem Grunde Wollen denn eine „innere“ Tätigkeit heisse. Heisst das Wollen etwa so, weil es eine „seelische“ Tätigkeit ist? Wenn ja, so müsste doch auch von der in einer Veränderungsreihe ihres Wahrnehmens oder Vorstellens sich bietenden Seele behauptet werden, dass sie in „innerer“ Tätigkeit sei. Wir hätten dann aber weiter zu fragen, worin sich die besondere „Tätigkeit“ d. i. die besondere Veränderungsreihe „Wollen“ von der des Wahrnehmens und Vorstellens unterscheide. Indes steht fest, dass auf diese Frage keine Antwort erfolgen wird, weil unser Seelenleben ausser den Veränderungsreihen des Wahrnehmens—Vorstellens sowie natürlich auch der zuständlichen und denkenden Bewusstseinsbestimmtheit keine andere besondere Veränderungsreihe noch bietet, der dann etwa als einer besonderen „inneren Tätigkeit“ der besondere Name „Wollen“ beigelegt werden könnte.

Soll also der Titel „innere Tätigkeit“ dem Wollen belassen bleiben, so muss hier „Tätigkeit“ schon einen anderen Sinn haben als den einer „Veränderungsreihe“; dieser andere Sinn ist aber, wie wir gezeigt haben, einzig nur „Wirken oder wirkende Bedingung sein“. Dass solche „Tätigkeit“ von der Seele auszusagen sei, leidet keinen Zweifel; aber so gedeutet erscheint uns nun die Bezeichnung des Wollens der Seele als „innerer“

Tätigkeit erst recht wunderlich. Wir könnten dies Wort doch nur dahin deuten, dass Wollen der Seele „wirkende Bedingung sein“ für eigene = „innere“ seelische Veränderung heissen solle, was aber dann wieder unserem Sprachgebrauche völlig zuwiderläuft, der doch Wollen als wirkende Bedingung gerade für „äussere“ d. i. andere als die eigenen Veränderungen der Seele kennt.

Indes wenn wir hier auch den Sprachgebrauch in die Schanze schlagen würden, so könnten wir das Wollen der Seele als angebliche „innere Tätigkeit“ d. i. als „wirkende Bedingung sein“ für eigene Veränderung dennoch nicht aufrechterhalten, weil es ja schlechtweg eine Unmöglichkeit ist, dass die Seele als einfaches Einzelwesen die wirkende Bedingung ihrer eigenen Veränderung wäre.

Es ist freilich ein bestrickendes Wort: „Wollen die innere Tätigkeit der Seele“; man spürt geradezu, wie man wohl meint, in seinem „Innern“, dass dies der Wirklichkeit ganz entspreche; aber prüft man dies „Wirkliche“, das man für den sicheren Zeugen jenes Wortes hält, nämlich das „eigene Innere“ und das „eigene Gefühl innerer Tätigkeit“, so wird man die erheiternde Entdeckung machen, dass dies „Innere“ gar nicht Seelisches, sondern das Leibesinnere, und dass die „innere Tätigkeit“ gar keine seelische Veränderungsreihe, sondern eine Bewegung im Leibesinnern ausmache, die man beim Wollen, wie es heisst, „fühlt“, richtiger gesagt „wahrnimmt“.

An diesem Fall vom Gebrauch des Wortes „Tätigkeit“ in der Psychologie aber tritt einmal wieder recht hervor, wie verwirrend und verdunkelnd die Verwendung des Wortes „Tätigkeit“ in der Darstellung des Seelenlebens wirkt.

Dass überall das Wollen der Seele nicht „Tätigkeit“ im Sinne einer Veränderung und Veränderungsreihe im Seelenleben genannt werden darf — selbst wenn man soweit ginge, Wollen nicht für eine besondere Tätigkeit, sondern für die Grundtätigkeit der Seele auszugeben, als deren verschiedene besondere Darstellungen dann die bekannten verschiedenen Bestimmtheitsveränderungen der Seele als gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bewusstseins aufzufassen sein müssten —, dass Wollen nicht in solchem Sinne „Tätigkeit“ sei, bestätigt unsere tägliche Erfahrung, die uns unmissverständlich lehrt, dass die

Seele schon in einem einzelnen Augenblick als eine wollende da ist, also Wollen sich in einem Seelenaugenblick allein schon findet. Wäre Wollen eine Tätigkeit im Sinne von Veränderung oder Veränderungsreihe der Seele, so könnte es selbstverständlich in einem einzelnen Augenblick der Seele unmöglich sich uns bieten; indes wo blieben wir, wenn nicht ein einzelner Augenblick unseres Daseins ausreichte, um zu wollen!

Versteht man aber unter Wollen als „innerer Tätigkeit" die Selbsttätigkeit (Selbstwirken) der Seele in dem Sinne, dass die Seele als wollende nicht nur überhaupt wirke oder tätig sei, sondern sich dieses Wirkens oder Tätigseins auch bewusst sei, so hätte man in dem „Willen" eine Kraft der Seele und zwar eine bewusste Kraft zu begreifen. Und wie wir ja von der Kraft eines Dinges auch dann reden, wenn es nicht gerade in diesem Augenblicke in der bestimmten Weise wirkt, und damit ausdrücken wollen, dass das Ding, weil es diese oder jene Bestimmtheit, z. B. einen stark entwickelten Biceps, habe, eben so und so wirken könne „kraft" dieses seines Biceps und in der Tat wirken würde, wenn die anderen erforderlichen Umstände gegeben wären, — ebenso könnten wir dementsprechend von der bewussten Kraft der Seele d. i. dem Willen reden, auch wenn die Seele nicht gerade jetzt in der bestimmten Weise wirkt. Indes würde uns diese Aussage vom Willen d. i. der bewussten Kraft oder Wirkensmöglichkeit doch nur möglich sein, wenn die Seele das, was als das eigentlich wirkende Seelische in Ansehung einer bestimmten Veränderung als der „Wirkung" aus der Erfahrung bekannt ist, in sich hätte und dabei sich zugleich bewusst wäre, als die so und so bestimmte Seele die wirkende Bedingung einer bestimmten Veränderung sein zu können.

Wird in diesem Sinne Wille als die bewusste Kraft der Seele begriffen, so hätten wir zwar das Wollen als das „bewusst wirkende Bedingung sein" der Seele festgelegt, wie es sich in der Tat stets in unserem bewussten Wirken offenbart, die Frage aber, was es denn sei, das in dem bewussten Wirken der Seele die eigentliche wirkende Bedingung ausmache, wäre immer noch erst zu beantworten, mit anderen Worten, die Frage wäre immer noch unbeantwortet, was in unserem Seelenleben als Wille d. i. als die Bedingung des bewussten Wirkens der Seele

anzusprechen sei. Denn ebensowenig wie „Kraft" überhaupt in unserer Welt ein besonderes Einzelwesen oder eine besondere Bestimmtheit des Einzelwesens ist, kann dieser „Wille" d. i. die bewusste Kraft der Seele als ein besonderes Einzelwesen oder eine besondere Bestimmtheit in unserer Seele begriffen werden.

Freilich lässt sich, wie von uns gezeigt wurde, jedes Einzelwesen wohl auch eine Kraft selber nennen, was dann eben sagen soll, dass das Einzelwesen wirke und wirken könne „kraft" seiner bestimmten Beschaffenheit, aber man darf in der „Kraft" selber nicht ein besonderes Etwas begreifen, das ausser und neben den uns bekannten Einzelwesen der Welt oder ihren bekannten Bestimmtheiten noch in der Welt wäre. Ebenso können wir wohl bei der Seele von einer bewussten Kraft d. i. von einem Willen reden, aber wir dürfen diesen „Willen" nicht selber als ein besonderes Etwas begreifen, das etwa als ein besonderes Einzelwesen oder eine besondere Bestimmtheit ausser der uns bekannten Seele oder ihren bekannten Bestimmtheiten noch „in uns" da wäre. Denn „Kraft sein" heisst „Wirkendes sein" oder besser „Wirkendes sein können". Also auch den Fall gesetzt, dass die uns bekannten Einzelwesen der Welt und die uns bekannten Bestimmtheiten insgesamt keine Kraft wären d. i. nicht Wirkendes sein könnten, so müsste, wenn doch trotzdem von Kraft in der Welt geredet würde, etwas Besonderes ausser jenen Einzelwesen oder ihren bekannten Bestimmtheiten in der Welt festgestellt werden, dem die Kraft d. i. die Wirkensmöglichkeit zuzuschreiben wäre. Die Behauptung „eine Kraft ist in der Welt" sagt doch nichts weiter aus als, es sei etwas in der Welt da, das Kraft habe d. i. wirken könne, oder, mit anderen Worten, eine „Kraft" d. i. ein „Wirkenkönnendes" sei. Diese Behauptung sagt uns aber nun noch gar nichts darüber, was denn dieses Etwas, das als eine Kraft d. i. als Wirkendes sich geltend machen soll, eigentlich sei. Mit der Antwort, es sei eben „Kraft" d. i. es könne wirken und wirke tatsächlich, ist gar nichts geleistet; sie ist tatsächlich keine Antwort auf die Frage, was das Wirkende seinem Wesen nach als ein in der Welt Gegebenes sei, sondern sagt nur aus: „Das Wirkende ist das Wirkende, die Kraft ist die Kraft".

Von besonderer Wichtigkeit erscheint es mir, uns dies klar

vor Augen zu halten, angesichts jener psychologischen und metaphysischen Willenstheorie, die mit dem Worte „Wille“ umgeht, als ob mit ihm schon ein besonderes Wesen in der Welt oder ausser der Welt in seiner Eigenart und Besonderheit gezeichnet werden könnte. Es ergeht dem Worte „Wille“ hier ebenso, wie sonst dem Worte „Kraft“, dass es zur Bezeichnung eines besonderen Wesens, das man aus dem Begriffe „Wirkendes“ in der Seele herausgedichtet hat, verwendet wird, so dass man, wie dort von den „wirkenden Kräften in der Natur“, so hier von dem „tätigen Willen in der Seele“ redet. Aber wir finden doch in der Seele neben den bisher von uns genannten Grundbestimmtheiten nicht noch eine neue, die wir als den „Willen“ bezeichnen könnten, geschweige denn dass wir „in der Seele“, etwa wie ein Ding in einem anderen, noch ein besonderes Einzelwesen, das sich als „Wille“ geltend machte, anträfen. Mit dieser Mythologie der „Kraft“ und des „Willens“ sollten wir uns eigentlich im zwanzigsten Jahrhundert doch nicht mehr herumzuschlagen haben, und es ist ein trauriges Zeichen unserer philosophisch zerrissenen Zeit, dass in einer heute vorgetragenen Metaphysik und Psychologie die Fabelwesen „Kraft“ und „Wille“ noch immer bestehen. Ich wiederhole: Mit dem Worte „Kraft“ und „Wille“ ist auch noch nicht das kleinste Tüttelchen über das, was als „Kraft“ oder „Wille“ sich eben geltend macht, ausgesagt, denn diese Worte sagen nichts weiter aus als das „Wirkenkönnen“.

Behauptet man also, das eigentliche Sein sei „Wille“ oder „Kraft“, so ist damit nur zum Ausdruck gebracht, dass nur das, was wirken kann, zum eigentlichen Sein gehöre, und diesen Satz wird Jeder unterschreiben müssen, denn es steht zweifellos fest: Was nicht ist, kann auch nicht wirken, und was ist, muss auch wirken. Kehrt man aber jene Behauptung um und sagt, „der Wille“ sei das eigentliche Sein, so beginnt eben der Hexensabbath der Philosophie; jetzt wird „Wille“ d. i. die Wirkensmöglichkeit oder Kraft zu einem Seienden, ja zu dem Seienden schlechtweg gestempelt, und was dann eine mythologisierende Psychologie über einen in der Seele wirkenden Willen als besonderes Seelisches zusammengedichtet hat, bringt diese der Metaphysik als Gabe dar, die das Eingebrachte als vermeintliches Urwesen kurzweg aller Welt unterlegt. Aber ebensowenig

wie jener Psychologie gelingt es der „Willensmetaphysik" aus dem „Willen" als angeblichem Seienden mehr als ein nacktes Wort zu machen, dem der Begriff des „Wirkenden" die Blösse decken muss.

Wenn die an sich inhaltsleere Willensmetaphysik trotzdem Anhänger findet, so hat dies seinen Grund darin, dass man in sie jene erste Behauptung „alles Sein ist Wille d. h. Wirkendes" stillschweigend hineinnimmt. Man bemerkt dann eben nicht, dass der auf den Seinsthron gesetzte „Wille" nichts Anderes als der blosse Begriff des Wirkens ist, der selber zunächst ein Seiendes fordert, um überhaupt Leben zu bekommen, und ohne dieses Seiende zum leeren Worte herabsinkt. Dieser traurigen Öde, die in der Willensmetaphysik sich breit macht, werden sich ihre Anhänger aber darum nicht bewusst, weil sie ihrer Einbildungskraft aus dem tatsächlichen Seelenleben genug zuführen können, um die Leere zu füllen und an die Stelle des leeren Begriffes vom Wirkenkönnen d. i. vom „Willen" eine wollende Seele, also ein Bewusstseinswesen zu setzen, dem sie schlechtweg den Titel „Wille" lassen vielleicht auch in dem dunklen Drange, um es vor allem als „wirkendes" Wesen herauszustellen. Damit aber, dass ein Seelenwesen d. i. ein Bewusstsein, das die wirkende Bedingung schlechtweg bedeuten soll, daher den Namen „Wille" trägt und als der „Träger" der Welt zu begreifen ist, tatsächlich gedacht wird, senkt sich die „Willensmetaphysik" aus dem luftigen Reich der Dichtung auf den Wirklichkeitsboden herab und zerplatzt hier.

So viel steht in der Tat fest, dass, was auch immer unter „Willen" im Besonderen verstanden werden mag, das Bewusstsein als die Unterlage für den „Willen" nicht zu entbehren ist. Darum nimmt es uns auch nicht Wunder, dass der Ursprung des Wortes „Wille" nirgends anderswo zu finden ist als im Seelenleben d. h. also in dem Bewusstseinsleben, was sich für einen Jeden von uns darin kundtut, dass es ihm unmöglich ist, von Wille oder Wollen zu reden, ohne an Seele oder Bewusstsein zu denken. Wenn auch Schopenhauer von dem „Willen in der Natur" oder E. v. Hartmann vom „unbewussten Wollen" schreibt, so guckt doch bei beiden für den Sehenden das Bewusstsein überall als die unvermeidliche Unterlage heraus, so bestimmt sie auch das Bewusstsein aus ihrer Willenslehre verbannt wissen wollen.

Es steht aber auch ferner fest, dass Wollen nicht eine „Tätigkeit“ bedeuten könne, weder im Sinne einer Veränderungsreihe der Seele — denn es gibt kein „Wollen“ als eine besondere Bestimmtheit des Bewusstseins — noch im Sinne des Wirkens — denn wir kennen manches Wollen der Seele, in dem diese als wollende keineswegs wirkt. Auch die unumstössliche Tatsache, dass die wollende Seele als solche schon in einem einzelnen Augenblicke sich bietet, und Wollen unbestreitbar auch Sache eines einzelnen Seelenaugenblickes ist, lässt uns schon davon absehen, das Wollen als eine „Tätigkeit“ im Sinne einer Veränderungsreihe der Seele zu begreifen.

Die wollende Seele aber selber als tätig d. i. bewusst wirkend zu denken, hat allerdings einen Sinn, indes nur in der Auffassung, dass die wollende Seele als solche für die wirkende Bedingung einer Wirkung der Seele gilt, so dass sie als wollende auch schon vor diesem Wirken gesetzt wird, denn das, was die wirkende Bedingung einer Veränderung ist, muss selber doch schon vor dem Eintreten dieser Veränderung dagewesen sein.

Die Gleichstellung und Ineinssetzung von Wollen und bewusster Tätigkeit oder bewusstem Wirken der Seele widerspricht nun auch schon dem Sprachgebrauch, so dass wer an ihr festhält, sich genötigt sieht, für das Seelische, das man gemeiniglich Wollen nennt, und das nach der allgemeinen Auffassung dem bewussten Wirken immer vorausgeht, ein neues Wort zu suchen. Dieses Seelische aber, das wir nach dem Herkommen „Wollen“ zu nennen pflegen, ist es doch, auf das sich unsere Untersuchung hier richtet. Mir erscheint es nun als eine beklagenswerte Sache, dass in der psychologischen Darstellung „Wollen“ so vielfach im Sinne einer „Tätigkeit“ der Seele Verwendung findet, und um so mehr für die Klarlegung des Seelenlebens beklagenswert, weil dabei das Wort „Tätigkeit“ auch noch einen erweiterten Sinn erhält, indem es nicht nur „wirkende Bedingung sein“, sondern auch „grundlegende Bedingungsein“ mitbezeichnen soll, also überhaupt „Bedingungsein“ bedeutet. Bei dieser Fassung des Wortes „Tätigkeit“ können wir dann zwar jener Behauptung, dass Wahrnehmen — Vorstellen, ja überhaupt alle bekannten Bestimmtheiten des Seelenlebens „seelische Tätigkeiten“ seien, einen Sinn abgewinnen, denn die

Seele ist zweifelsohne die grundlegende Bedingung des Wahrnehmens, wie des Denkens u. s. f., ist in diesem Sinne in ihren besonderen Bestimmtheiten „tätig“. Wie man aber dazu kommen konnte, das Wollen als die „Grundfunktion“ des Bewusstseins oder der Seele zu bezeichnen, das ist mir auch bei jenem erweiterten Sinn des Wortes „Tätigkeit“, der dieses auch als „grundlegende Bedingung sein“ fasst, ein Rätsel.

Ich leugne gewiss nicht, dass jede Seele in ihrem ganzen Bestehen für jegliche ihrer Bestimmtheiten sowohl für das geringste Empfinden und Unlusthaben als auch für das verwickelste Vorstellen und Denken die grundlegende Bedingung sei, also in diesem Sinne in ihnen „tätig“ sei, oder sie als seine „Tätigkeiten“ habe. Aber ich verstehe nicht, wie man etwa dieses „grundlegende Bedingung sein“ der Seele für ihre besonderen Bestimmtheiten ein „Wollen“ nennen könne, weil, um dies möglich zu machen, nach meinem Dafürhalten zuvor zwei Begriffe dem Worte „Wollen“ entzogen werden müssen, die nach meiner Auffassung sowie nach unserem Sprachgebrauche seinen eigentlichen Kern bilden; diese beiden Begriffe sind „wirkende Bedingung sein“ sein und „bewusste Bedingung sein“. Erst wenn diese beiden aus dem Begriffsfeld des Wortes „Wollen“ getilgt sind, könnte „Wollen“ dem Bewusstsein als „Grundfunktion“ zugeschrieben werden und bedeutete eben dann nur ganz allgemein „Bedingungsein“. Soll nämlich Wille „Grundfunktion“ des Bewusstseins sein, so muss er sich nun auch in allen besonderen Bestimmtheiten des Bewusstseins wiederfinden, im Wahrnehmen und ebenso auch im Denken u. s. f. Nun wissen wir ja, dass für diese Bestimmtheiten des Bewusstseins nichts anderes als eben das Bewusstsein die grundlegende Bedingung sein kann. Als diese grundlegende Bedingung aber das Bewusstsein ein „wollendes“ zu nennen, heisst mit unserem Sprachgebrauch geradezu umstürzlerisch umgehen. Überdies steht auch schon, will man dieses „grundlegende Bedingung sein“ des Bewusstseins um jeden Preis noch benennen, das Wort „Tätigkeit“ in jenem erweiterten Sinne zur Hand, mit dem man, ohne noch weitere grössere Irrungen befürchten zu müssen, die beregte Grundfunktion der Seele benennen könnte, womit das, was man meinte, zur Not noch allgemein verständlich zum Ausdruck gebracht würde, während die Benennung „Wollen“ dies rettungslos

verschleiert, dass nämlich von der Seele in jedem ihrer Augenblicke ein Tätigsein d. i. ein „Bedingungsein“ auszusagen, die Seele also stets in „Tätigkeit“ sei. Wir lehnen allerdings, wie oben dargelegt ist, auch diesen Gebrauch des Wortes „Tätigkeit“, wegen Gefahr des Missverständnisses, die in ihm steckt, ab.

So bereitwillig wir zustimmen, dass die Seele eben, weil sie „in der Welt“ (s. S. 10 f.) ist, in jedem ihrer Augenblicke „tätig“ d. i. wirkende Bedingung sei, so bestimmt müssen wir uns doch dagegen erklären, die „Tätigkeit“ d. i. das Wirken der Seele „Wollen“ zu nennen; wir dringen vielmehr darauf, dass das Wort „Wollen“ Demjenigen in unserem Seelenleben behalten bleibe, für das es von dem Sprachgebrauch von jeher bestimmt ist. Folgen wir aber dieser Weisung, so zeigt sich, dass „Wollen“ weder eine besondere Tätigkeit d. i. ein besonderes Wirken noch auch eine besondere Bestimmtheit der Seele sei.

§ 48.

Die Seele als Wille.

Als wollendes Bewusstsein bezieht sich die Seele ursächlich selbst auf eine erst zu verwirklichende Veränderung. Dies „sich ursächlich selbst Beziehen“ ist nur einem Bewusstsein möglich und schliesst somit immer auch unmittelbares Wissen des sich ursächlich selbst Beziehenden von dieser seiner Selbstbeziehung ein. Die Seele in solcher Selbstbeziehung auf eine erst zu verwirklichende Veränderung nennen wir ursächliches Bewusstsein, das sich uns im „Ich will“ besonders klar darstellt.

Das ursächliche Bewusstsein hat, wie das „Ich will“ wiederum deutlich lehrt, stets eine Vorstellung, nämlich jene „erst zu verwirklichende Veränderung“ in sich, ist also notwendig immer ein vorstellendes Bewusstsein, aber doch nicht dieses allein, wie das „Ich will“ zeigt, das keineswegs schon durch das „Ich stelle eine erst zu verwirklichende Veränderung vor“ erschöpft ist; es fehlt hier vor Allem das eigentlich Kennzeichnende, nämlich das „sich ursächlich selbst Beziehen“ der Seele. Dieses

aber ist seinerseits nicht ein Wirken der Seele; „Ich will“ ist nicht dasselbe wie „Ich wirke“, „Wollen“ ist nicht ein „Wirken“, wohl aber ist es ein und dasselbe wie „Wirkenwollen“, und das Wirken andererseits erscheint nicht als notwendige Folge des Wollens, wenngleich bewusstes Wirken stets im wollenden Bewusstsein d. i. im „Willen“ seine wirkende Bedingung hat.

Wie „Wollen“ und „Wirken“, so sind auch „Wille“ und „Willenstätigkeit“ begrifflich genau auseinander zu halten. „Willenstätigkeit“ bedeutet ein besonderes Wirken der Seele, nämlich ihr bewusstes Wirken, der „Wille“ aber, als dessen „Tätigkeit“ das bewusste Wirken bezeichnet wird, ist das Einzelwesen „Seele“ selbst, das die wirkende Bedingung solchen Wirkens bildet.

Im unbewussten Wirken des Bewusstseins zwar macht die wirkende Bedingung nur eine Bewusstseinsbestimmtheit aus, im bewussten Wirken aber ist die wirkende Bedingung das Bewusstsein als dieses besondere Augenblickswesen selbst. Das unbewusste Wirken erscheint überall als Bestimmtheitswirken des Einzelwesens, das bewusste Wirken dagegen ist Selbstwirken des bewussten Einzelwesens in einer besonderen Augenblickseinheit.

Die wirkende Bedingung in allem bewussten Wirken der Seele d. i. in aller sogenannten Willenstätigkeit ist also die Seele selbst; der „Wille“ selber ist keine besondere Bestimmtheit der Seele, geschweige denn ein besonderes Einzelwesen in der Seele, sondern er bedeutet eben die Seele selbst, sofern sie wollendes Bewusstsein ist.

Die Erkenntnis, dass Wollen nicht eine besondere Bestimmtheit der Seele neben „Denken und Fühlen“ oder, wie wir sagen, neben der gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bestimmtheit der Seele sei, darf uns nicht verleiten, gleichsam das Kind mit dem Bade auszuschütten und überhaupt das Wollen als etwas Besonderes unseres Seelenlebens zu verleugnen. Denn

Besonderes ist das Wollen zweifelsohne, wenn es auch nicht eine Bestimmtheit unserer Seele, sei es nun eine unverlierbare, sei es eine verlierbare, sein kann.

Die weitere Erkenntnis aber, dass das Wollen auch nicht eine Tätigkeit unserer Seele sei, und zwar weder ein besonderes Wirken, noch das Wirken der Seele schlechtweg bedeuten könne, dass es sich im Wollen also nicht um eine ursächliche Beziehung zwischen Seele und einer tatsächlichen Veränderung in der Welt handele, weist uns mit noch mehr Sicherheit darauf hin, dass wir das „Wollen", dessen Tatsächlichkeit doch unbestreitbar ist, als irgend ein Besonderes im Seelenleben müssen feststellen können und dies als etwas zu begreifen haben, das sich aus der Betrachtung der Seele für sich als solche uns darbieten muss, ohne dass wir ihre Umwelt in die Betrachtung mit hineinzuziehen haben.

Wir mussten allerdings zwei Auffassungen vom Wollen der Seele, sowohl die, in der das Wollen als eine besondere Bewusstseinsbestimmtheit der Seele als auch die, in der es als bewusstes Wirken der Seele begriffen wird, abweisen. Aber die Tatsache, dass sie beide doch namhafte Vertreter gefunden haben und noch heute die gangbaren Meinungen vom Wollen der Seele darstellen, macht es uns wahrscheinlich, dass ihnen wohl etwas Wahres zu Grunde liege. Und in der Tat greift die erste darin nicht fehl, dass sie Wollen für etwas an der Seele selbst, für etwas Besonderes im Seelenleben ausgibt, wenn sie gleich darin sich täuscht, dass Wollen eine Bestimmtheit der Seele sei. Ebenso ist die zweite auf dem rechten Wege, wenn sie das Wollen der Seele mit dem Wirken in eine Beziehung bringt, nur geht sie darin fehl, dass sie das Wollen für ein Wirken selbst ausgibt.

Als wollendes Bewusstsein bezieht die Seele in der Tat sich selber ursächlich auf Veränderung, mit anderen Worten, sie bezieht sich als mögliche wirkende Bedingung auf eine Veränderung. Das Wissen von sich selbst als möglicher wirkender Bedingung d. i. von sich als Wirkenkönnendem ist im Wollen der Seele aber kein begriffliches, erst aus tatsächlichem Wirken der Seele gewonnenes, sondern es bedeutet ein unmittelbares Wissen der Seele von sich als einem ursächlichen d. i. wirkenkönnenden Wesen. Dieses Bewusstsein,

wirkende Bedingung zu sein, wie es im Wollen der Seele enthalten ist, bedarf also nicht erst des auf Erfahrung von Wirken sich gründenden begrifflichen Wissens zu seiner Voraussetzung, sondern *es geht vielmehr dieser Erfahrung als ihre notwendige Voraussetzung ebenso gewiss vorher, wie augenscheinlich das Wollen der Seele dem bewussten Wirken der Seele vorhergeht.* Die wollende Seele bezieht sich aber als „*ursächliches Bewusstsein*“, eben weil sie sich bewusst ist, selber *mögliche wirkende* Bedingung zu sein, in jedem einzelnen Falle auf eine Veränderung. Wir verstehen also unter Seele als *ursächlichem* Bewusstsein *nicht* die *wirkende* Seele, sondern die sich ihres Wirkenkönnens unmittelbar bewusste Seele: als ein solches Bewusstsein zeigt sie sich, wenn sie *will.*

Nicht nur die Behauptung widerspricht den Tatsachen des Seelenlebens, dass Wollen und Wirken ein und dasselbe seien, sondern auch die Meinung ist irrig, dass Wollen und bewusstes Wirken des Menschen stets miteinander eng verknüpft seien in dem Sinne, dass dieses Wirken stets unmittelbar auf das Wollen folge. Ist aber auch diese stete Verknüpfung keine Wahrheit, dann muss es möglich sein, das Tatsächliche im Seelenleben, das wir als „Wollen“ bezeichnen, klar zu machen, ohne auf das tatsächliche Wirken der Seele einen Blick zu werfen und dieses mit in die Betrachtung zu ziehen, so wahr es auch sein mag, dass jedes bewusste Wirken der Seele auf ein Wollen gegründet sei.

Da nun ein Jeder von uns sich als Wollender aus eigener Erfahrung kennt und da uns Allen wohl nichts so vertraut ist als dieses „Ich will“, so muss es uns gewiss möglich sein, diese Tatsache des Wollens klar zu begreifen.

Es ist bezeichnend für die subjektlose Psychologie, dass sie zwar die Aufgabe, das Wahrnehmen—Vorstellen und das Lust—Unlusthaben der Seele darzulegen, mit Hülfe der Seelchentheorie noch einigermassen zu lösen versteht, aber vor der Aufgabe, das Denken, vor Allem aber das Wollen klar zu legen, die Segel streichen muss: vor dem Denken, weil dieses in dem Subjekt, dem Einheitsgrund der Seele, das jene Psychologie leugnet, besonders verankert ist, und vor dem Wollen, weil dieses auf das Einzelwesen „Seele“ sich gründet, das die sub-

jektlose Psychologie ebenfalls leugnet. Das Denken ist ihr nicht eine besondere Bestimmtheit eines Seelenwesens, sondern, was wir als das Denken der Seele, das Unterscheiden und Vereinen des Bewusstseins dargelegt haben, das erscheint ihr vielmehr als ein Geschäft, das die Empfindungen und Vorstellungen als Seelchen eben unter sich abmachen, indem sie sich scheiden und verbinden, wie die Dinge unserer Welt sich scheiden und verbinden nach den ihr innewohnenden Gesetzen. Mit der Seelchentheorie fällt selbstverständlich auch diese „Associationstheorie", die das Denken im Grunde in das blosse Vorstellen aufgehen lässt, in sich zusammen.

Was aber insbesondere das Wollen der Seele angeht, so kann sich die subjektlose Psychologie, der „die Empfindung das Element aller psychischen Phänomene" ist, die Tatsache des Wollens, die doch nicht aus der Welt zu bringen ist, überhaupt nicht reimen, und alle ihre Erklärungsversuche müssen sich vergeblich erweisen, weil sie eben keine Seele, sondern nur jene seelischen „Elemente" und ihre „Komplexe" kennt. Es ist daher nur folgerichtig, wenn Psychologen, die auf diesem Standpunkt stehen, den „Willen", da er augenscheinlich kein besonderes seelisches „Element" d. i. keine Empfindung ist, als einen „Komplex von Empfindung, Vorstellung" (Münsterberg) zu verstehen suchen. Man weist darauf hin, dass die Meinung, der sogenannten „Willenshandlung" gehe ein „Wille" voran, freilich insoweit richtig sei, als dieser „Handlung" (d. i. dem bewussten Wirken) in der Tat bestimmtes Seelisches vorangehe, aber dies sei freilich nicht ein „Wille" als ein Besonderes gegenüber der Empfindung und ihren „Komplexen, den Vorstellungen", sondern das, was man „Wille" nenne, und auf das die Handlung als auf ihre wirkende Bedingung bezogen werde, sei nichts als die „antizipierte Erinnerungsvorstellung der Handlung" d. i. „ein Komplex von Empfindungen".

Sehen wir zu, ob diese Behauptung den Tatsachen entspricht, indem wir uns fragen, was an Seelischem in Wirklichkeit vorliege, wenn ich sage: „ich will ausgehen!" Sicherlich ist die Vorstellung des Ausgehens da oder genauer „ich habe die Vorstellung des Ausgehens". Ebenso, wenn ich sage „ich will Kirschen essen", habe ich sicherlich die Vorstellung des Kirschenessens. Daran ist also kein Zweifel, dass eine Vorstellung in

meiner Seele ist, wenn ich etwas will, und zwar eine Vorstellung von etwas erst zu Verwirklichendem. Wir nehmen an, dass das Letzte auch von Münsterberg in der Bezeichnung der Vorstellung als „antizipierter“ zum Ausdruck gebracht werden soll. Aber mit dieser „antizipierten Vorstellung der Handlung“, mit dieser Vorstellung des erst zu Verwirklichenden ist doch noch nicht das Wollen in dem „Ich will ausgehen“ völlig beschrieben; ein Jeder wird ohne weiteres einsehen, dass dies Vorstellen des zu verwirklichenden Ausgehens noch nicht dasselbe wie das, was wir „Ausgehenwollen“ nennen, sei, wenn es auch sicherlich zu diesem Wollen gehört. Nennen wir doch das Vorgestellte erst, wenn es zum Wollen gehört, eben das „Gewollte“. Ich stelle mir z. B. das neu zu erbauende, also erst zu verwirklichende Rathaus vor, aber ich will es nicht bauen; und ich stelle mir eine Reise nach dem Nordkap vor, aber darum will ich sie doch nicht auch unternehmen, ebenso stelle ich mir mein Sterben vor, aber ich will nicht sterben. In dem, was ich das Gewollte nenne, liegt also offenbar noch mehr enthalten, als dass es als erst zu Verwirklichendes vorgestellt wird; ein „Ich will“ sagt augenscheinlich mehr als ein „ich stelle ein erst zu Verwirklichendes vor“.

Entgegnet man mir aber, dass doch ohne Frage die „antizipierte Vorstellung“, die wir als „Gewolltes“ bezeichnet haben, die wirkende Bedingung der sogenannten „Willenshandlung“ sei, so erwidere ich mit der Frage, woher man das Recht zu solcher Behauptung nehme. Aus der Tatsache, dass die eingetretene „Willenshandlung“ sich als das verwirklichte „Gewollte“ d. i. jenes erst zu verwirklichende „Vorgestellte“ erweist und darum selber ebenfalls das „Gewollte“ von uns genannt wird, lässt sich doch noch nicht der Schluss ziehen, dass die „antizipierte Vorstellung“ auch selber die wirkende Bedingung gewesen sei. Aber gesetzt, dies wäre auch der Fall, so würde doch darum, weil die Willenshandlung ihre wirkende Bedingung in der „antizipierten Vorstellung der Handlung“ hätte, noch nicht feststehen, dass die seelische Tatsache des Wollens nur als die jenes besonderen Vorstellens zu begreifen sei, so dass das von der Seele „Gewollte“ als Seelisches in seiner Eigentümlichkeit durch das erst zu verwirklichende Vorgestellte völlig beschrieben wäre. Wir spüren ohne weiteres, dass mit

dem Begriff der „antizipierten Vorstellung“ noch gar nicht an das Besondere, das wir im Wollen vor uns haben, gerührt sei, was uns ja auch schon jene antizipierten Vorstellungen des Rathausbaues und der Nordkapreise lehrten.

Auch Münsterberg hat dies gespürt und sich veranlasst gesehen, seiner Behauptung weiter hinzuzufügen: „Das Wesentlichste des Willens ist das Gefühl innerer Tätigkeit, freier innerer Tätigkeit, Spontaneität; mit diesem Gefühl innerer Tätigkeit greifen wir in unser Vorstellungsleben ein, leiten wir den Gang unserer Gedanken, wählen und verbinden wir unsere Empfindungen und lenken wir unsere Aufmerksamkeit.“

Wir wissen allerdings, wie wir schon gezeigt haben (s. S. 455 f.), mit der Behauptung der „inneren Tätigkeit“ der Seele nichts anzufangen und halten auch dafür, dass die Bezeichnung „Gefühl innerer Tätigkeit“ durchaus verfehlt sei, weil wir die „Tätigkeit“ d. i. das Wirken als solches selbstverständlich nicht „fühlen“ können, denn Wirken oder Bedingungsein ist selbst weder eine Lust noch eine Unlust der Seele. Aber ich sehe doch in jener Behauptung das Wahre, dass Wollen mehr als ein Vorstellen, Wille mehr als eine Vorstellung sei, herausgestellt und lege darauf Gewicht. Denn, wenn Münsterberg diese seine Bemerkung auch im folgenden anscheinend zurücknimmt, indem er erklärt, „der eingreifende, leitende, wählende, lenkende Wille ist als Bewusstseinserscheinung nur ein Komplex von Empfindung (Vorstellung)“, so bleibt sie trotz alledem bestehen. Wie sollte auch jemand so geblendet sein können, um nicht zu sehen, dass sein Wollen mehr als ein besonderes Vorstellen sei.

In dem immerhin verunglückten Ausdruck „Gefühl innerer Tätigkeit“ ist in der Tat das Besondere des Wollens berührt. Dieses Besondere ist zwar kein Wahrnehmen und kein Vorstellen — in der Abweisung dieser gegenständlichen Bewusstseinsbestimmtheit trifft der Ausdruck mit dem „Gefühl“ das Richtige —, aber es ist doch kein „Fühlen“, kein Lust- oder Unlusthaben — in der Abweisung dieser zuständlichen Bewusstseinsbestimmtheit trifft der Ausdruck mit der „inneren Tätigkeit“ das Richtige — indessen ist das Wollen weder ein Fühlen noch eine Tätigkeit der Seele.

Im Wollen zeigt sich vielmehr die Seele, wie sie sich

selbst ursächlich auf ein erst zu Verwirklichendes bezieht. Dieses „*sich ursächlich beziehen*“ der Seele ist das Tatsächliche, was Münsterberg fälschlich „*innere Tätigkeit*“, und das *unmittelbare* Wissen der Seele von diesem ihrem *sich ursächlich Beziehen* ist es, das er „*Gefühl* innerer Tätigkeit“ nennt. Wir werden nun darüber, dass die Seele sich ihres Wollens bewusst sei, nicht noch viel Worte verlieren müssen; wenn die Seele, die ja Bewusstsein ist, *sich* ursächlich *selbst* bezieht, so ist sie sich selbstverständlich dessen auch unmittelbar bewusst. Darum werden wir dies unmittelbare Wissen weiterhin nicht noch besonders zum Ausdruck bringen und daher, wenn wir das Wollen darlegen, nur sagen, dass die Seele als wollende sich selbst ursächlich auf ein erst zu Verwirklichendes bezieht. In diesem Wollen finden wir also nicht eine „Tätigkeit“ d. i. ein „*Wirken*“ der Seele, denn das Wollen ist in der Tat etwas *im Seelenleben selber*; es ist aber auch *nicht* eine „Tätigkeit“ d. i. ein *sich Verändern* der Seele, denn wir finden das Wollen schon in einem *einzelnen* Seelenaugenblicke völlig vor.

Sofern nun eben die Seele sich ursächlich selbst bezieht auf ein zu Verwirklichendes, nennen wir sie *das ursächliche Bewusstsein.* Dieses Wort soll also nicht etwa die Seele als tatsächlich *wirkende* bezeichnen, denn wir wissen ja, dass die wollende d. i. sich ursächlich selbst beziehende Seele noch keineswegs als solche auch schon eine wirkende, insbesondere nicht die bewusst wirkende Seele sei. Wenn ich ausgehen will oder Kirschen essen will, so gehe ich darum noch nicht aus und esse noch nicht Kirschen; vielleicht tritt diese Wirkung ein, vielleicht auch nicht, aber was auch von beidem wirklich folgen mag, die Tatsache des Wollens, die Tatsache, dass ich mich selbst ursächlich auf ein erst zu verwirklichendes Ausgehen und Kirschenessen bezogen habe, wird dadurch in keiner Weise als Tatsache berührt oder gestützt.

Wenn nun auch in dem „sich selbst ursächlich beziehen“ des Bewusstseins kein Wirken der Seele vorliegt, so bezieht sich doch immerhin das Wort „ursächlich“ irgendwie auf den Begriff des Wirkens. Sprechen wir von einer „ursächlichen Beziehung“, die zwischen mehrerem Gegebenen unserer Welt *bestehe*, so begreifen wir wohl in dem einen als die Wirkung, in dem

anderen das Wirkende. Bezeichnen wir nun das Wollen eben als „sich selbst ursächlich beziehen“ der Seele, so kann dies anscheinend nur den Sinn haben: „sich als Wirkendes beziehen.“ Indes, würde jenes Beziehen dieses heissen müssen, so wäre „Wollen“ eben dasselbe wie „bewusstes Wirken“, denn im bewussten Wirken ist sich die Seele ihrer selbst als wirkender bewusst d. h. sie bezieht sich als wirkende auf eine tatsächliche Veränderung als „Wirkung“. Aber was heisst in diesem Falle das „sich Beziehen“ des Bewusstseins? Nichts anderes als „die tatsächliche ursächliche Beziehung zwischen sich und einer Veränderung denken.“ Von diesem „sich Beziehen“ kann im Wollen nicht die Rede sein, denn Wollen ist kein Wirken, daher kann sich die wollende Seele als solche auch nicht als wirkende wissen, und nicht eine tatsächliche ursächliche Beziehung zwischen sich und einer Veränderung feststellen. Nun aber verhält es sich doch in der Tat so, dass wir, selbst wenn wir uns überhaupt nicht als tatsächlich wirkende Wesen wüssten und wissen könnten, dennoch wollende Wesen sein und uns demnach dieses unseres Wollens d. i. des sich ursächlich selbst auf eine erst zu verwirklichende Veränderung Beziehens unserer Seele bewusst sein könnten.

So ist also dieses „sich ursächlich selbst Beziehen“ der Seele, das wir als unser Wollen kennen, keineswegs auf das Bewusstsein unseres Wirkens d. i. auf unser bewusstes Wirken als notwendige Voraussetzung gegründet. Als ob bewusstes Wirken je möglich wäre ohne voraufgehendes Wollen und als ob erst das Wissen, selbst die wirkende Bedingung einer Veränderung gewesen zu sein, das Wollen ermöglichte! Wir wiederholen: die Seele könnte wollen, auch wenn sie gar nicht bewusst wirken könnte. Trotzdem aber geht doch jedes Wollen auf ein Wirken der Seele, das will heissen, jedes Wollen ist Wirkenwollen. „Wollen und Wirkenwollen“ sagen und bedeuten allzeit für das Bewusstsein ein und dasselbe, beide meinen das „sich ursächlich beziehen der Seele auf eine erst zu verwirklichende Veränderung.“ Wir haben in dem Wollen also tatsächlich ein Besonderes im Seelenleben vor uns, denn das „sich ursächlich selbst beziehen“ fällt auch nicht etwa mit einem gewissen Denken zusammen, da die Seele als wollende sich nicht als in tatsächlicher ursächlicher Beziehung ihrerseits zu einer ausser ihr

auftretenden Veränderung begreift, sondern sich unmittelbar ihres sich ursächlich Beziehens auf eine noch nicht verwirklichte Veränderung bewusst ist. Von diesem ursächlichen Bewusstsein aus geht erst überhaupt der Seele als denkendem Bewusstsein der Begriff des Wirkens auf angesichts der tatsächlich eingetretenen Veränderung als verwirklichtem „Gewollten“, also infolge der Erfahrung, dass die auftretende Veränderung in der Welt übereinstimmte mit der „gewollten“ Veränderung. Diese Erfahrung eben gibt demnach den Anlass, dass die Seele aus dem unmittelbaren Wissen von sich als dem sich selbst ursächlich beziehenden Wesens heraus sich als die „Ursache“ der aufgetretenen Veränderung weiss und sich als Wirkendes sowie die Veränderung als ihre Wirkung begreift.

Könnte die Seele nicht wollen d. i. nicht ursächliches Bewusstsein sein, so würden wir auch niemals zum Begriff der Ursache und des Wirkens in der Welt gekommen sein. Unser heutiger Begriff von Wirken und Ursache verleugnet auch noch immer nicht diesen seinen seelischen Ursprung, und die Tatsache, dass wir den Begriff von Wirken und Ursache in unserer ganzen Welt wiederfinden, dürfen wir andererseits als sicheren Zeugen für die Tatsächlichkeit jenes Besonderen im Seelenleben gelten lassen, um dessentwillen wir die Seele eben ein ursächliches Bewusstsein nennen.

Dieser Ursächlichkeit sind wir uns als wollende Seele durchaus bewusst; selbst Münsterberg sieht sich ja genötigt, sie anzuerkennen, er tut es unter dem irreführenden Namen des „Gefühls innerer Tätigkeit“, und dieses ursächliche Bewusstsein hat sich die Bescheinigung seines Bestehens nicht etwa erst von dem Wirken des Bewusstseins geben zu lassen, sondern es ist sich seiner selbst unmittelbar bewusst und darum seines Bestehens unmittelbar gewiss. Insofern aber das ursächliche Bewusstsein die sich selbst ursächlich auf eine zu verwirklichende Veränderung beziehende Seele ist, so hat es als solches auch das unmittelbare Wissen von sich als besonderem Einzelwesen dieses Augenblickes, denn es bezieht eben als ursächliches Bewusstsein sich selbst und nicht etwa nur eine seiner Bestimmtheiten ursächlich auf die zu verwirklichende Veränderung, es selbst als dieses Augenblickswesen ist ja das ursächlich auf

die Veränderung sich Beziehende. Das ist es nun, was in dem „Ich will“ gerade klar und deutlich hervortritt.

Eben deshalb ist es so verwunderlich, dass angesichts der Tatsache des „Ich will“ eine Willenstheorie aufgestellt werden konnte, die den Willen für einen „Komplex von Empfindungen“ oder, wie es noch dunkler lautet, für einen „vorstellungsmässigen Empfindungskomplex“ ausgibt. Dass diese Theorie den Tatsachen des Seelenlebens nicht gerecht wird, liegt doch auf der Hand! Wer möchte wohl „Ich will ausgehen“ für eben dasselbe ausgeben als den vorstellungsmässigen Empfindungskomplex von „Ausgehen“? Gewiss steckt dieser darin, aber das Eigenste des „Ich will ausgehen“ fehlt doch noch, nämlich das „Wollen“ und dazu auch das unmittelbare Wissen des Menschen von diesem seinem Wollen in Ansehung einer in jenem sogenannten „Empfindungskomplex“ vorgestellten, erst zu verwirklichenden Veränderung, mit anderen Worten das „Wirkenwollen“ dieses Menschen.

In der Streitfrage, ob das „Ich will ausgehen“ mehr enthalte, als den als „Ausgehen“ bezeichneten „Empfindungskomplex“ kann wiederum für Jeden nur das eigene Bewusstsein der sichere Führer sein, und dieses wirft jenen Notbau einer subjektlosen Psychologie schlechtweg über den Haufen; denn wer immer das Wort „Ich will ausgehen“ verwendet, ist sich nicht nur des Ausgehens bewusst, sondern auch seiner selbst als ursächlichen Bewusstseins in Ansehung des vorgestellten, erst zu verwirklichenden Ausgehens. Der Ursächlichkeit in bezug auf sein „Gewolltes“ ist sich Jeder unmittelbar bewusst, wer das „Ich will“ ausspricht, denn jedes Wollen ist Wirkenwollen. Wenn man also in der Behauptung, der Wille sei die „antizipierte Erinnerungsvorstellung einer Handlung“, den Gedanken, für die Seele müsse die Erfahrung ihres eigenen Wirkens ihrem Willen zunächst vorhergegangen sein, versteckt hielte, so wäre man auf dem Irrwege, da Niemand, ohne überhaupt gewollt zu haben, im Stande ist, aus seiner Erfahrung der Veränderungen in der Welt von Wirkungen zu reden, weil ja der Begriff des Wirkens jedem Bewusstsein erst an seinem eigenen bewussten Wirken, also an denjenigen Veränderungen seiner Welt aufgeht, die sich mit dem, auf das sich dieses Bewusstsein vorher selbst ursächlich bezog, und das demnach das Gewollte war, decken.

Mag auch der Einzelne in vielen Fällen, wenn er als Wollender sich tatsächlich wirkend meint, weil eben eine seinem Wollen zeitlich folgende tatsächliche Veränderung in der Welt mit dem „Gewollten“ sich deckt, falsch sehen, indem in Wahrheit jene Veränderung nicht von diesem Wollenden, sondern von etwas Anderem in der Welt gewirkt ist, die Tatsache seines Wollens, die Wahrheit, jene Veränderung wirken zu wollen, ist damit nicht erschüttert.

Gesetzt den Fall, Jemand wollte einen bestimmten Menschen töten, und dieser, obwohl weit von Jenem getrennt, fiele tot nieder, so liesse sich wohl denken, dass Jener der Meinung wäre, er hätte diesen Menschen getötet, wenn auch der besser Unterrichtete weiss, dass dies nach Lage der Dinge unmöglich war. Die Tatsache jenes Töten*wollens* liessen wir aber nicht leugnen und würde von dem „Wollenden“ selbst nicht geleugnet, wenn er auch darüber aufgeklärt wäre, dass der Tod des Menschen nicht die Wirkung seines Willens gewesen sein könne.

Andererseits sind auch sicherlich im Seelenleben die Fälle nicht selten, in denen der Einzelne auf Grund seiner Erfahrung, früher eine bestimmte Veränderung unbewusst gewirkt zu haben, nunmehr zum Wollen, diese Veränderung zu wiederholen, gelangt, aber darum muss nicht die Möglichkeit des ursächlichen Bewusstseins erst überhaupt durch solche voraufgehende Erfahrung eines Wirkens bedingt sein, sondern selbst jene Erfahrung des Einzelnen von seinem unbewussten Willen ist auch, wie überhaupt alle andere Erfahrung von Wirken in der Welt, unmöglich, wenn er vorher nicht schon ursächliches Bewusstsein war und ihm auf diese Weise möglich wurde, nicht den Begriff des Wirkens in der Erfahrung zu gewinnen.

Dies ist auch das Wahre, das in der Behauptung von der „Ursprünglichkeit“ des Willens steckt: *wir wollen, schon ohne von unserem oder Anderer Wirken zu wissen.* Zwar wirkt unsere Seele schon, ehe sie will, dieses Wirken aber ist ein „unbewusstes“; die wirkende Bedingung ist in solchem Falle also auch niemals die wollende Seele, sondern immer *nur eine Bestimmtheit oder Bestimmtheitsbesonderheit* der Seele, etwa eine Wahrnehmung, eine Vorstellung, ein Gefühl. Aber niemals gibt es *bewusstes* Wirken der Seele, das nicht

seine wirkende Bedingung im wollenden Bewusstsein hätte, dem also nicht ein Wollen voranginge.

Wer jedoch Wollen für etwas Ursprüngliches im Seelenleben hält, der übersieht eben, dass Wollen niemals ohne Gewolltes, also niemals ohne Vorstellen möglich ist. Schon hieraus aber ergibt sich, dass Wollen nicht ein Ursprüngliches im Seelenleben ist, denn selbst wenn wir annähmen, dass Vorstellen niemals vor dem Wollen sei, dieses vielmehr immer mit ihm zugleich aufträte, so müsste dem Wollen doch die „Ursprünglichkeit“ abgesprochen werden, weil ja auch das Vorstellen selber nicht ein Ursprüngliches im Seelenleben ist, sondern vor Allem das Wahrnehmen zu seiner Voraussetzung hat. Nun wissen wir aber, dass das Vorstellen, das sich in dem wollenden Bewusstsein findet, und somit auch die Vorstellung, die im Wollen als das „Gewollte“ erscheint, schon da ist, bevor das Bewusstsein will, dass also Vorstellen und Vorstellung selber auch dem Wollen vorausgehen. Wir verstehen dies, denn um sich ursächlich beziehen zu können, muss das Bewusstsein doch schon etwas haben, auf das es sich ursächlich beziehe, und dieses ist eben das Vorgestellte, auf das sich nun die Seele als auf eine zu verwirklichende Veränderung ursächlich bezieht.

Somit ist von „Ursprünglichkeit“ des Willens in der Seele schlechterdings nichts zu finden. So bestimmt wir den Willen und das Wollen für ein Besonderes im Seelenleben ausgeben, ebenso bestimmt müssen wir die Ursprünglichkeit des Willens abweisen. Wie wir früher hervorhoben, so bekommt das Wort „Wollen“ einen ganz besonderen Sinn, wenn man in ihm die „Grundfunktion“ der Seele feiert; dann kann es nur soviel heissen wie „Wirken“ schlechtweg; ist das aber der Sinn des Wortes „Wollen“, so teilt die Seele dieses „Wollen“ mit jedem anderen Wirklichen, nicht nur mit jedem anderen Einzelwesen, sondern auch mit jeder einzelnen Bestimmtheit in unserer Welt. Alles Wirkliche ist auch Wirkendes, allem Wirklichen also käme dieses „Wollen“ als „Grundfunktion“ zu.

Aber wenn man diesen Sinn dem Worte „Wollen“ beilegt, wie wird man nun das, was allgemein Wollen genannt wird, bezeichnen? Vielleicht „bewusstes Wollen“? Dies ist nicht angängig, denn damit würde ja, was man gemeiniglich Wollen nennt, als „bewusstes Wirken“ ausgegeben, und wir haben

doch nachgewiesen, dass dieses unser Wollen überhaupt gar nicht als „Wirken“ begriffen werden kann. Beharrt man also dabei, „Wirken“ und „Wollen“ für gleichdeutige Worte auszugeben, so würde nichts anderes übrig bleiben, als für das Tatsächliche, was wir Wollen zu nennen gewohnt sind, nach einem neuen Wort zu suchen, wie schon früher von uns bemerkt wurde.

Bleiben wir aber beim „Wollen“ als der üblichen Bezeichnung dessen, was wir im Seelenleben als das „sich selbst ursächlich beziehen“ der Seele antreffen, so versteht es sich, dass „Wollen“ und „Wirken“ und auch „Wollen“ und „bewusstes Wirken“ nicht dasselbe bedeuten können: Wirken heisst „wirkende Bedingung einer Veränderung sein“, das Wollen der Seele aber ist ein selbsteigenes sich Beziehen der Seele auf eine erst zu verwirklichende Veränderung.

Wenn wir nun Wollen und Wirken der Seele scharf auseinander zu halten haben, so müssen wir ebenso genau Wille und Willenstätigkeit unterscheiden, damit es uns nicht ergehe, in einem und demselben Zuge von „der Tätigkeit des Willens“ und vom „Willen als Tätigkeit“ zu reden.

„Willens*tätigkeit*“ müssen wir aber immer verstehen als Wirken eines Einzelwesens (s. S. 427 f.), das die Bezeichnung „Wille“ erhält, weil es eben *will*, eines Einzelwesens also, das als „tätiges“ die wirkende Bedingung für eine Veränderung bedeutet. Als wirkende Bedingung nun kennen wir in der ganzen Dingwelt nur Dingbestimmtheit; vom wirkenden Dinge können und dürfen wir zwar auch reden, aber doch immer unter dem Vorbehalt, dass die eigentliche wirkende Bedingung nur eine *freilich zu diesem Dinge gehörende Bestimmtheit* sei.

Ebenso wie vom wirkenden Dinge reden wir auch, wenigstens in vielen Fällen, von dem wirkenden Bewusstsein oder der wirkenden Seele, sofern wir erkannt haben, dass eben die wirkende Bedingung im eigentlichen Sinne auch nicht das Einzelwesen, sondern nur eine seiner Bestimmtheiten oder Bestimmtheitsbesonderheiten, Wahrnehmung (Empfindung), Gefühl u.s.f., sei.

Diese Erkenntnis im Verein mit der anderen, dass in der Dingwelt, dem Gebiete naturwissenschaftlicher Forschung, *ausnahmslos* Bestimmtheit und nicht Einzelwesen die wirkende Bedingung von Veränderungen sei, legt uns zunächst die Vermutung nahe, es werde auch in der nichtanschaulichen Welt ausnahms-

los alles Wirken im eigentlichen Sinne auf eine Bestimmtheit des Bewusstseins gestellt sein, es werde also nicht nur das unbewusste, sondern auch das bewusste Wirken der Seele eine Bestimmtheit der Seele zur wirkenden Bedingung haben. Darum hält man denn wohl dafür, dass, wenn es eine „Tätigkeit des Willens“ gäbe, dieser „Wille“ eine Bestimmtheit der Seele sein müsste, oder falls es keine Bestimmtheit „Wille“ in der Seele gäbe, so müsste die sogenannte „Willenstätigkeit“ das Wirken einer der uns bekannten Bestimmtheiten des Bewusstseins sein. Freilich würde in beiden Fällen dann das Wort „Willenstätigkeit“ nicht angebracht erscheinen, weil „Tätigkeit“ nur von Einzelwesen auszusagen ist. So kommt es dann aber dazu, der man entweder den Willen für eine besondere Bestimmtheit der Seele ausgibt, indem man auf der Wahrheit fusst, dass die Willenstätigkeit ein besonderes Wirken der Seele ist, oder dass man auf Grund der Wahrheit, nach der eben „Wille“ als eine Bestimmtheit der Seele selber nicht aufzufinden ist, die sogenannte „Willenstätigkeit“ als das Wirken einer thatsächlichen Bestimmtheit der Seele, nämlich eines „Komplexes von Empfindungen“ zu begreifen sucht. Das sind zwei Ansichten vom Willen, die sich eine jede zwar auf eine Wahrheit stützen („Willenstätigkeit ein besonderes Wirken“ und „Wille keine besondere Bestimmtheit der Seele“), aber auch eine jede in ihrer eigentlichen Behauptung („Wille eine Bestimmtheit der Seele“ und „Willenstätigkeit kein besonderes Wirken“) von der anderen durch die Wahrheit, auf die diese sich stützt, mit Recht zurückgewiesen wird.

Man kann nun aber angesichts dieser unserer Entscheidung an uns selbst die Frage richten, wie denn Willenstätigkeit als ein besonderes Wirken der Seele gegenüber ihrem sonstigen Wirken aufrecht zu erhalten sei, wenn unter Wille nicht doch eine Bestimmtheit der Seele zu verstehen ist. Man gibt sich dabei wohl den Anschein, als ob der naturwissenschaftliche Begriff vom Wirken der einzig denkbare sei, als ob wir Menschen in Geschichte und Gegenwart niemals im eigentlichen Sinne ein Wirkendes gekannt hätten, das uns nicht als Bestimmtheit, sondern als Einzelwesen galt. Nun aber zeigt die Geschichte der Menschheit und des Einzelnen, dass uns der Begriff des „Wirkenden“ verhältnismässig spät erst vom Einzelwesen auch

auf die Bestimmtheit übergeht, und dass wir die ursprüngliche Fassung noch weiter selbst in die Dingwelt mitschleppen, indem wir wirkende Bestimmtheiten hier zu wirkenden Einzelwesen umdichten.

Woher uns diese Gewohnheit stamme? Ich meine, von uns selbst und unserem bewussten Wirken, das für all unsere Erfahrung von Wirken ja doch das erste ist und den Begriff des Wirkens für unser Bewusstsein überhaupt erst auslöst. Wie merkwürdig, hier am Urquell des Begriffes „Wirken", am bewussten Wirken, finden die Menschen alle übereinstimmend als das Wirkende das Einzelwesen, das jeder „Ich" nennt d. i. die Seele des Menschen und weiter der Mensch! Und mit diesem am eigenen bewussten Wirken gewonnenen Begriffe des Wirkens arbeitet zunächst die junge Menschheit und der junge Mensch in der Erfahrungswelt, in der ihm nun überall wirkende Einzelwesen entgegentreten, und in die er dazu noch wirkende Einzelwesen, wie er eines ist, hineindichtet. So lehrt es uns die Geschichte der Menschheit, so zeigt es uns die Entwickelungsgeschichte jegliches Menschen, und keinem von uns wird dieser Begriff vom wirkenden Einzelwesen im eigentlichen Sinne je fremd und abgetan sein. Was ist Schuld hieran? Ist es der „Jugendwahn", der sich hartnäckig im Gedächtnis erhält, oder ist es die täglich neue Erfahrung am Urquell des Begriffes vom Wirken, an unserem eigenen bewussten Wirken, das trotz aller Läuterung des allgemeinen Begriffes vom Wirken, wie sie in Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft beschafft wird, täglich neu wieder für sich das Recht des alten, ursprünglichen Begriffes fordert und als das Wirkende im eigentlichen Sinne auf dem Gebiete des bewussten Wirkens nicht eine Bewusstseinsbestimmtheit, sondern das Bewusstseinswesen selbst, das „Ich", die Seele offenbart?

Die Tatsache des „Wollens" ist nicht aus der Welt zu schaffen, und diese Tatsache verbürgt uns auch die Tatsächlichkeit des Bewusstseins d. i. des nichtanschaulichen Einzelwesens; denn wenn der Mensch „will", so bezieht er sich selbst ursächlich auf eine erst zu verwirklichende Veränderung, er, der Mensch, aber nicht er als Leib — denn ein Ding kann weder sich selbst ursächlich beziehen, noch überhaupt etwas auf ein anderes beziehen —, sondern nur er als Seele, als Bewusstsein.

Die Seele des Menschen also ist es, die da will, oder was dasselbe sagt, wirken will, und zwar sie als dieses Augenblickswesen, das sich selbst ursächlich bezieht auf eine erst zu verwirklichende Veränderung. Wann immer ich will, so finde ich diesen Tatbestand in mir vor, ich beziehe mich ursächlich (nicht etwa eine meiner Bestimmtheiten ursächlich) auf die erst zu verwirklichende Veränderung. Aus dem unmittelbaren Wissen von mir selbst als ursächlichem Bewusstsein begreife ich dann die folgende tatsächliche Veränderung in der Welt, die mit dem „Gewollten" sich deckt, als meine Wirkung. Ob diese Veränderung in Wahrheit die Wirkung meines wollenden Bewusstseins sei, kann allerdings noch nicht hierdurch entschieden sein. Wir haben aber in unserer Untersuchung über Mensch und Seele dargelegt, dass die Seele mit dem Leibe in stetem Wirkungszusammenhange stehe. Daraus folgt, dass die Möglichkeit, jene Veränderung sei eine Wirkung der wirkenwollenden Seele, da ja ein dem „Gewollten" Entsprechendes sich in jener Veränderung tatsächlich „verwirklicht" zeigt, nicht abzuweisen sei. Mehr als das Zugeständnis dieser Möglichkeit haben wir auch für unseren Zweck nicht nötig. Da es nämlich doch Wirkungen der Seele als eines Wirklichen, geben muss, so versteht es sich von selbst, dass unsere Welt auch Wirkungen der Seele aufzuweisen habe, und zwar unmittelbare auf das Gehirn, mittelbare aber auch auf Anderes und sogar auf die Seele, die da wirkt, selber.

Wir unterscheiden im Wirken der Seele unbewusstes und bewusstes Wirken und können diese Unterscheidung im Seelenleben so sicher und sauber durchführen, dass wir keinen Grund haben, an der Richtigkeit dieser Unterscheidung zu zweifeln und etwa nur das eine anzuerkennen, das andere aber zu verwerfen; aber wird im besonderen das unbewusste Wirken der Seele ohne Zögern anerkannt, so ist erst recht nicht einzusehen, warum man diese Anerkennung dem bewussten Wirken versage. Denn das bewusste Wirken hat doch das vor dem unbewussten voraus, dass es am unmittelbar Gegebenen unserer eigenen Seele sich uns offenbart, während das unbewusste Wirken der Seele erst aus einer vorliegenden Veränderung als „Wirkung" erschlossen wird. Im bewussten Wirken allein wird eben die wirken wollende Seele sich als tatsächlich wirkender unmittelbar bewusst.

Schauen wir auf die wirkende Bedingung im Wirken der Seele, so ist, wie wir wissen, in allem unbewussten Wirken des Bewusstseins eine Bewusstseins*bestimmtheit* die wirkende Bedingung und bei der „Wirkung", die als Veränderung in der Welt uns vorliegt, erfahren wir von diesem früheren Wirken. Dieses Wirken nennt man, wie schon bemerkt wurde, auch unwillkürliches, das bewusste Wirken dagegen willkürliches Wirken oder willkürliche Tätigkeit der Seele und bezeichnet damit eben, dass nur das *bewusste Wirken* eine „*Willenstätigkeit*" sei, will sagen, dass die wirkende Bedingung nur im bewussten Wirken der Seele ein „Wille" sei.

Wir können diese Bestimmung des bewussten Wirkens als „Willens*tätigkeit*" annehmen, wenn das Wort „Wille" als Gegebenes nicht Bestimmtheit, sondern Einzelwesen bedeuten soll, da Tätigkeit nur von Einzelwesen auszusagen ist. Indem wir aber die „Willenstätigkeit" als *bewusstes* Wirken der Seele bestimmen, haben wir uns mit dem einen Teil unserer Gegner dafür entschieden, dass sie ein *besonderes* Wirken der Seele bedeute. Wir sondern sie demnach von dem *unbewussten* Wirken der Seele ab. Da nun aber das letzte in seiner Besonderheit dadurch sich kennzeichnet, dass es zu seiner wirkenden Bedingung eine Bewusstseins*bestimmtheit* hat und der „Wille", um dessen „Tätigkeit" es sich hier handelt, eine *Bestimmtheit* der Seele nicht sein kann, so sehen wir uns auch genötigt, dem anderen Teil unserer Gegner wieder darin zuzustimmen, dass das bewusste Wirken nicht auf eine „dritte" Bewusstseins*bestimmtheit* „Wille" als wirkende Bedingung zu stellen sei.

Diese letzten Gegner, die Vertreter der subjektlosen Psychologie, wissen jedoch mit der sogenannten „Willenstätigkeit" als *bewusstem* Wirken der Seele nichts anzufangen, weil sie keine Seele, sondern Seelchen im Seelenleben, kein Bewusstsein, sondern „Bewusstseinselemente" dem Seelenleben zu Grunde legen. Wie vor dem Wollen, so stehen sie auch vor dem *bewussten* Wirken, das sie ebensowenig wie das Wollen im Seelenleben leugnen können, ratlos da, und wenn sie beides dann schliesslich als etwas *Besonderes* verneinen, so ist dies allerdings der folgerichtige Beschluss der subjektlosen Psychologie. Aber was sie für beides einsetzen, nämlich für das *Wollen* ein *Vorstellen* oder einen „Empfindungskomplex" und zum zweiten, dieser

seelischen Bestimmtheit entsprechend, für das bewusste ein unbewusstes Wirken: das spottet augenscheinlich der Tatsachen unseres Seelenlebens und insbesondere unseres ursächlichen Bewusstseins, das als „Ich will“ doch etwas anderes darstellt als was man auch bei grösstem Entgegenkommen unter „antizipierter Vorstellung einer Handlung“ und „vorstellungsmässigem Empfindungskomplex“ verstehen kann.

Gibt es nun aber Wollen im Seelenleben und ist das ebenso unbestreitbare bewusste Wirken der Seele eine Willenstätigkeit, also auf den Willen gestellt, so muss, da ja überall „Wille“ nicht eine besondere Bestimmtheit der Seele ist und sein kann, die wirkende Bedingung vom bewussten Wirken eben Einzelwesen sein. Es gibt ja nur Zweierlei, Einzelwesen und Bestimmtheit, in der Welt; was daher immer wirkende Bedingung in der Welt ist, muss in all den Fällen, in denen diese nicht eine Bestimmtheit bedeuten kann, eben Einzelwesen sein. Da nun das bewusste Wirken ein Wirken der Seele ist, in der Seele aber nichts als Bestimmtheiten, also nicht etwa auch andere Einzelwesen sich finden, da ferner das bewusste Wirken eine „Willenstätigkeit“ ist, „Wille“ aber nicht eine Bestimmtheit der Seele sein kann, und da endlich das bewusste Wirken überall nicht in einer der uns bekannten Bestimmtheiten als seiner wirkenden Bedingung begründet sein kann, so muss die wirkende Bedingung des bewussten Wirkens der Seele eben das Einzelwesen „Seele“ selbst sein.

Bezeichnen wir nun das bewusste Wirken der Seele als die „Willenstätigkeit“ in seiner wirkenden Bedingung mit dem Worte „Wille“, so muss „Wille“ die Seele selbst eben als wollendes Bewusstsein bedeuten, ähnlich wie ja auch das Wort „Gemüt“ die Seele als fühlendes Bewusstsein bezeichnet. Das eigentliche Wirkende im „bewussten Wirken“ der Seele ist also nicht eine Bewusstseinsbestimmtheit oder deren Besonderheit, auch nicht ein „Komplex seelischer Besonderheiten“, sondern es ist die Seele selbst als das Augenblickswesen, das da will oder eben wollendes Bewusstsein ist d. h. sich ursächlich selbst auf eine erst zu verwirklichende Veränderung bezieht.

Wo es etwa heisst, dass ich als fühlendes Bewusstsein gewirkt habe, da stellt sich immer heraus, dass das eigentliche Wirkende nicht ich, das Einzelwesen in jenem Augenblicke,

sondern nur mein Gefühl, das Zusammen des Zuständlichen und Gegenständlichen jenes Augenblickes, gewesen ist; darum war auch „mein“ Wirken, als es statthatte, mir selbst unbewusst. In den Fällen aber, in denen tatsächlich ich als Bewusstsein d. i. als dieses Einzelwesen „Seele“ die wirkende Bedingung bin, also in dem sogenannten bewussten Wirken, muss ich mir selbstverständlich dieses meines Wirkens unmittelbar bewusst sein, und dies wird eben dann auch immer nur der Fall sein, wenn ich wollendes (wirkenwollendes) Bewusstsein bin, denn die wirkende Bedingung alles bewussten Wirkens ist der Wille d. h. die wollende Seele. So erscheint also der Wille oder die wollende Seele als notwendige Voraussetzung für bewusstes Wirken oder, wie es auch heisst, für die „Willenshandlung“. Davon haben auch die etwas geahnt, die sich die Willenshandlung aus der vorausgehenden, der „antizipierten“ Vorstellung der Handlung zurechtlegen wollen, sie vertauschen dabei nur leider „Gewolltes“ und „Wollendes“ und meinen nun, schon in dem „Gewollten“, das ja freilich als vorgestellte Veränderung zur wirkenden Bedingung der Willenshandlung zweifelsohne mitgehört, das Wirkende ganz erfasst zu haben. Dass freilich der Wille ohne „Gewolltes“ gar nicht möglich ist, muss Jeder zugeben; also zur Seele, sofern sie wollendes Bewusstsein ist, gehört „Gewolltes“, gehört mit anderen Worten Vorgestelltes. Ein wollendes Bewusstsein oder möglich ist somit unausweichlich immer vorstellendes Bewusstsein, aber der Wille ist noch mehr als nur vorstellendes Bewusstsein, worauf schon unsere Feststellung des Wollens als des „sich ursächlich selbst Beziehens“ der Seele hinweist.

Ob endlich vielleicht noch mehr als dieses zum wollenden Bewusstsein, d. i. zur Seele als Wille gehöre, wird die weitere Untersuchung lehren; dass es der Fall sein mag, lässt schon die Überlegung vermuten, wie gerade im bewussten Wirken die Seele doch als Einzelwesen das eigentliche Wirkende selber ist und jedes seelische Einzelwesen in jedem Augenblicke an Bestimmtheit des Seelenlebens immerhin noch mehr aufzuweisen hat, als bloss eine gegenständliche Bestimmtheit des Vorstellens.

Wir haben nun bisher wenigstens gezeigt, dass erst aus der Einsicht, Wollen sei etwas Besonderes im Seelenleben, der grund-

legende Unterschied von bewusstem und unbewusstem Wirken der Seele klar wird. Besteht doch dieser Unterschied nicht etwa nur darin, dass sich das eine Wirken dem Bewusstsein unmittelbar offenbart, das andere dagegen erst nachträglich aus der vorliegenden Veränderung erkannt wird, sondern der Kern dieses Unterschiedes ist, dass das eigentliche Wirkende in dem einen Fall Einzelwesen, in dem anderen Bestimmtheit ist. So verschieden nun Einzelwesen und Bestimmtheit, so verschieden sind auch bewusstes und unbewusstes Wirken, oder, was dasselbe sagt, Willenstätigkeit und unwillkürliches Wirken der Seele in Ansehung ihrer wirkenden Bedingung.

Wir sprechen aber meistens doch in beiden Fällen von dem Wirken oder der Tätigkeit der Seele, obwohl im reinen Sinne des Wortes nur das bewusste Wirken, das Wirken des Willens, eine Tätigkeit der Seele genannt werden darf. Hat doch auch der Begriff „Tätigkeit" seinen Ursprung, gleich dem des „Wirkens", aus dem Wirken des wollenden Bewusstseins, dem bewussten Wirken der Seele. In diesem Sinne finden wir das Wort „Tätigkeit" jetzt noch meistens gebraucht, und von hier aus fällt uns auch noch ein neues Licht auf den Gebrauch, vom Wahrnehmen, Vorstellen und Denken als von seelischen Tätigkeiten zu reden. Wir haben es freilich oben abgewiesen, diese Bestimmtheiten des Bewusstseins als solche eine „Tätigkeit" zu nennen, und dabei bleiben wir. Spräche man aber von Wahrnehmen, Vorstellen und Denken als „Tätigkeiten" in dem Sinne und unter der Voraussetzung, dass dabei ein Wahrnehmen wollen, Vorstellen wollen und Denken wollen dieses Bewusstseins zu Grunde liege, so könnten wir die Bezeichnung „Tätigkeit" für solches Wahrnehmen u. s. f. wohl annehmen, wenn sie eben ausdrücken sollte, dass für dieses Wahrnehmen u. s. f. ein Wille, d. i. ein wollendes Bewusstsein, dessen „Gewolltes" eben dieses Wahrnehmen u. s. f. sei, als die wirkende Bedingung in bestimmtem Sinne sich geltend macht: die Seele wäre also in „Tätigkeit" d. i. wirkend gedacht als ein Bewusstsein, das wahrnehmen, vorstellen und denken will. In diesem Falle also würde immer die Seele als Wille die Voraussetzung sein; in dem anderen Falle aber, wenn eben das wollende Bewusstsein bei einem Wahrnehmen, Vorstellen und Denken fehlt, ist weder von bewusstem Wirken, noch überhaupt von einem Wirken

bei der wahrnehmenden, vorstellenden und denkenden Seele die Rede, denn hier liefert die Seele immer nur die grundlegende, nicht die wirkende Bedingung ihres Wahrnehmens, Vorstellens und Denkens. Darum nun kann auch im eigentlichen Sinne überhaupt nicht das Wahrnehmen u. s. f. als eine Tätigkeit und überhaupt als ein Wirken der Seele begriffen werden, und wenn es doch geschieht, so meint man im Grunde das Wahrnehmenwollen u. s. f. oder besser die wahrnehmenwollende Seele in „Tätigkeit" d. i. den wirkenden Willen, dessen „Gewolltes" eben ein Wahrnehmen u. s. f. ist. Die Wirkung der Seele kann in solchem Falle freilich nicht die Wahrnehmung u. s. f. selbst sein, sonst schüfe die Seele ja diese Wahrnehmung, weil sie dann wirkende und grundlegende Bedingung wäre, also die ganze Ursache der Wahrnehmung in sich selber trüge; jede Wahrnehmung aber hat ihre wirkende Bedingung ausser der Seele. im Physischen. Das von der Seele Gewirkte kann hier nur die Verwirklichung dessen bedeuten, das eine Bedingung für die Möglichkeit der Wahrnehmung in dem bestimmten Falle bildet, mag sich dieses nun auf das, was die wirkende Bedingung der Wahrnehmung bildet, mag es sich auf die Seele, sofern sie die grundlegende Bedingung der Wahrnehmung abgibt (z. B. aufmerksam sein) beziehen.

Einen Beleg aber dafür, dass in dem bewussten Wirken der Seele das Bewusstsein als solches d. i. als Einzelwesen sich unmittelbar als die wirkende Bedingung weiss, in dem unbewussten Wirken der Seele aber nicht, haben wir in der Tatsache, dass der Mensch das bewusste Wirken als sein Wirken und dessen Wirknng als seine Wirkung schlechtweg anerkennt, das unbewusste Wirken und dessen Wirkung aber nicht, und dass er deshalb auch nur für seine bewusste Handlung sich verantwortlich weiss, denn nur sie ist ihm seine Tat.

So können wir also doch nicht alles Wirken der Seele, wie ja tatsächlich alles Wirken des Dinges unserer Welt, auf eine Bestimmtheit als seine wirkende Bedingung stellen, die Seele zeigt vielmehr zweierlei Wirken: in dem einen erscheint eine Bestimmtheit oder Bestimmtheitsbesonderheit der Seele, in dem anderen aber die Seele als Einzelwesen; dort finden wir also ein Bestimmtheitswirken, hier ein Selbstwirken und demnach eben ein bewusstes Wirken der Seele. Das Be-

stimmtheitswirken der Seele ist ihr selbst aber unbewusst; obwohl sie die wirkende Bedingung liefert, weiss sie nicht von diesem ihren Bedingungssein oder Wirken, wir nennen es daher eben unbewusstes Wirken, wenngleich tatsächlich eine Bewusstseinsbestimmtheit und nicht etwa eine Dingbestimmtheit die wirkende Bedingung ausmacht. Von diesem unbewussten Wirken hebt sich scharf ab als ein besonderes Wirken das Selbstwirken der Seele d. i. dasjenige Wirken, dessen Wirkendes die Seele als das Einzelwesen des bestimmten Augenblickes, also das Bewusstsein selbst und nicht nur eine Bewusstseinbestimmtheit ist; dieses Wirken ist aber auch der Seele nur möglich, weil sie „Wille“ d. i. ein wollendes Bewusstsein sein kann. Das Wollen ist also nicht eine besondere Bestimmtheit der Seele, sondern ein „sich (dieses Einzelwesen) ursächlich selbst beziehen“ der Seele, und als „Wille“ d. i. als sich ursächlich selbst beziehendes Einzelwesen erscheint die Seele selber dann in dem bewussten Wirken eben als das eigentliche Wirkende d. i. als die wirkende Bedingung einer auftretenden Veränderung.

So hebt sich die Seele als ursächliches Bewusstsein und im Besonderen als Wille vor allen anderen Einzelwesen der Welt heraus, da allein die Seele „kraft“ ihrer selbst d. i. als dieses Einzelwesen zu wirken im Stande ist, während das Ding unserer Welt nur wirkt „kraft“ einer Bestimmtheit, die ihm eigen ist. Als Einzelwesen selber zu wirken aber ist der Seele möglich, weil sie Bewusstsein ist und daher ursächliches Bewusstsein, sowie im Besonderen wollendes Bewusstsein oder Wille sein kann. Wille freilich ist die Seele keineswegs immer — wir werden bald darlegen, unter welchen Voraussetzungen sie es uns nur sei —, aber dass sie Wille sein kann, gibt sowohl ihr als auch durch sie dem zusammengesetzten Einzelwesen, dessen Teilwesen sie ist, eine besondere Stellung in der Welt im Vergleich zu dem Dinge, mit dem die Seele freilich immerhin das unbewusste Wirken oder das Bestimmtheitswirken gemein hat.

Man hat den Willen öfters den Kern des Menschen und der Seele genannt; das Wahre an diesem Bilde ist, dass die Seele erst als Wille und auch nur als Wille sich selbst d. i.

als dieses Einzelwesen im eigentlichen Sinne betätigen und so erst im vollen Sinne des Wortes „sein“ kann.

Als ursächliches Bewusstsein wird sich die Seele aber ihrer selbst als Einzelwesens unmittelbar als eine Einheit offenbar, während sie als wahrnehmendes, vorstellendes, denkendes und fühlendes Bewusstsein nur in einzelnen Bestimmtheiten ihres Wesens sich findet. Darum verstehen wir diejenigen wohl, die da meinen, „Wille“ sei der Einheitsgrund des seelischen Wesens, aus dem heraus sich erst alles besondere Seelische gebäre. Wir sehen in dieser Meinung die Wahrheit sich etwelchen Ausdruck schaffen, dass nur als Wille die Seele sich ihrer Einheit als eines besonderen Einzelwesens bewusst sei, lehnen jedoch im Übrigen jene Meinung ab, wenn sie einen Willen behauptet, der eine Seele ohne ursprüngliche gegenständliche, zuständliche und denkende Bestimmtheit bedeuten oder, wären diese etwa mitherein-genommen, ihnen doch als der Wesensgrund der Seele unterliegen soll: was in beiden Fällen für uns etwas Unfassbares bleibt.

Den Willen und das Wollen, das wir alle kennen im „Ich will“, können wir nicht als Ursprüngliches der Seele begreifen; die Seele ist nicht an und für sich schon Wille, sondern sie ist es d. i. sie „will“ nur unter besonderen Voraussetzungen, die in ihr auftreten, also als Besonderheit ihrer Bestimmtheiten sich einfinden. Und nicht die Seele als Wille macht etwa diese besonderen Bestimmtheiten der Seele, sondern sie erst machen die Seele als Wille möglich. So fragen wir denn nunmehr, wie kommt es, dass die Seele sich ursächlich selbst bezieht, wie kommt die Seele dazu, ursächliches Bewusstsein zu sein?

§ 49.

Der Grund des Wollens.

Das Wollen der Seele hat Schranken, es ist nicht unendlich, der Mensch vermag nicht alles zu wollen. Wollen kann der Mensch nur das, was ihm ein im Lichte der Lust Vorgestelltes ist, nur dieses ist ihm ein Gewolltes d. i. ein Zweck.

Jeder Zweck hat seine positive und seine negative Seite, denn alles „Gewollte" bezeichnet eine Veränderung, da ja Wollen stets Wirkenwollen und Wirkung stets Veränderung ist; jeder Wille aber will etwas verwirklichen und zugleich etwas entwirklichen.

Der ausreichende Grund für ein Wollen der Seele nun ist nicht schon das im Lichte der Lust Vorgestellte allein, sondern der im Bewusstsein auftretende Gegensatz des im Lichte der der Lust Vorgestellten zu einem mit Unlust verknüpften Gegenständlichen dieses Bewusstseins. Diesen bewussten Gegensatz, aus dem heraus die Seele ein Wille ist, nennen wir den „praktischen Gegensatz", er bildet die notwendige Voraussetzung, aber auch den ausreichenden Grund für alles Wollen, und sein eines Glied ist das Unlustbringende, sein anderes aber das im Lichte der Lust Vorgestellte des Bewusstseinsaugenblickes.

Wie weit das Gebiet menschlicher Wissenstätigkeit sich erstrecke und was alles die Seele als Wille wirken könne, ist eine Frage, die nicht mehr zur Psychologie gehört; dass aber Schranken dieses bewussten Wirkens bestehen ist zweifellos. Eine andere Frage ist, und sie gehört in die Psychologie, ob die Seele Alles *wollen* könne oder ob ihr Wollen ebenfalls beschränkt und an bestimmte Voraussetzungen gebunden sei. Cartesius ist nicht der Einzige, der dem „Wollen" keine Grenzen gesteckt sein liess, sondern schon vor ihm und ebenso nach ihm waren Manche, die den „Willen" in seinem Wollen für unbeschränkt hielten, und in metaphysischem Sinne ist dies ja vor Allem von Schopenhauer ausgesprochen worden. Wir haben es aber hier nicht mit metaphysischer Dichtung, sondern mit wirklichem Seelenleben zu tun, und in ihm steht es doch anders in betreff des Willens und Wollens.

Zwar insofern erweist sich die Seele als Wille nicht beengt, dass sie wollen kann, auch wenn überhaupt die Verwirklichung des Gewollten tatsächlich unmöglich ist; durch die dem Wirken der Seele tatsächlich gezogenen Schranken wird also der Wille in seinem Gewollten nicht beschränkt. — Dass ich etwas, von dem ich *weiss*, ich könnte es nicht verwirklichen, auch niemals

wollen werde, gehört nicht hierher und wird weiter unten zur Sprache kommen. Doch es will das Kind oder der Irre vielleicht die Sterne vom Himmel herunterholen, und wir werden an der Tatsächlichkeit dieses Wollens nicht zweifeln können, obwohl das Gewollte tatsächlich nicht zu verwirklichen ist.

Wollen und bewusstes Wirken fallen aber schon deshalb mit ihren Gebieten nicht zusammen, weil dies Wirken, wie alles andere, nicht allein auf die wirkende Bedingung, sondern auch auf die grundlegende Bedingung gestellt ist, also nicht nur von dem Willen, sondern auch von der Beschaffenheit desjenigen in unserer Welt, an dem das Gewollte zu verwirklichen sein soll, abhängt. Das herbe Sprichwort „where is a will, there is a way" kann daher auch nicht meinen, dass der Mensch alles könne, was er wolle, sonst wäre dies Wort keine Lebenswahrheit.

Aber, wie gesagt, nicht nur das bewusste Wirken, sondern ja auch das Wollen hat seine Grenzen. Die erste ist die, dass wir nur wollen können, was wir vorstellen können; dies geht unmittelbar daraus hervor, dass kein Wollen ohne Gewolltes besteht und alles Gewollte Vorgestelltes ist; darum gilt der Satz: kein Wollen, das nicht Vorstellen enthielte, also kein Wille, der nicht vorstellendes Bewusstsein wäre. Das wollende Bewusstsein muss vorstellendes Bewusstsein sein. Wir sagen nicht, das Bewusstsein, das ein wollendes ist, müsse auch vorstellendes sein, als ob Wollen und Vorstellen zwei neben einander bestehende Bestimmtheiten der Seele wären. Wollen ist keine Bewusstseinsbestimmtheit, und die Seele ist vielfach ein vorstellendes Bewusstsein, ohne ein wollendes Bewusstsein oder Wille zu sein. Ist sie aber Wille, so muss sie als Wille eben vorstellendes Bewusstsein sein, denn kein Wollen besteht und ist denkbar, in dem die Seele nicht etwas wollte, also Gewolltes und das heisst Vorgestelltes hätte. Es verhält sich aber nicht so, als ob die Seele als Wille zu dem Vorgestellten gleichsam hinüberschaute und es als sein „Gewolltes" auswählte, sondern in der Seele als Wille selber ist dieses Vorgestellte als Gewolltes eingeschlossen, der Wille kann also den gerechten Anspruch darauf machen, selber für ein vorstellendes Bewusstsein zu gelten, aber freilich fügen wir hinzu, nicht nur für ein vorstellendes, denn das Wollen ist noch mehr als bloss „anticipierendes" Vorstellen einer Handlung.

Gewolltes also ist in allen Fällen Vorgestelltes, jedoch nicht alles Vorgestellte ist auch Gewolltes, denn nicht auf alles, was die Seele vorstellt, bezieht sie sich auch ursächlich selbst. Gewolltes ist nur solches Vorgestelltes, das uns als Lustbringendes vorschwebt, Gewolltes ist also ausnahmslos „im Lichte der Lust Vorgestelltes“.

Wir nennen das Gewollte auch den Zweck, insofern wir das Wollen in seinem Sinn als Wirkenwollen und das Gewollte als das durch das wollende Bewusstsein in unserer Welt zu verwirklichende im Auge haben, und so werden wir nun sagen: wir können keinen Zweck setzen, er sei uns denn ein im Lichte der Lust Vorgestelltes.

Dies ist eine Wahrheit, die jeder Tag jedem aufs Neue lehrt und die keinen Widerspruch erfahren sollte. Dass alles bewusste Tun ein Wirken solchen Willens sei, dass keine bewusste Handlung des Menschen besteht, die nicht von seinem Willen im Lichte der Lust vorgestellt war, wird auch nicht etwa dadurch Lügen gestraft, dass die auftretende Veränderung, die sich als die Verwirklichung des Gewollten darstellt, eben demselben Bewusstsein tatsächlich keine Lust bringt, ihm also nicht im Lichte der Lust steht. Denn es handelt sich bei jener Behauptung nur immer darum, dass unsere Seele als Wille die erst zu verwirklichende Veränderung im Lichte der Lust vorstellt und als so Vorgestelltes zu seinem Zweck oder Gewollten hat. Sagen wir einem Menschen, dass er dies oder das nicht tun möge, weil die Tat ihm Schaden bringen, also für ihn Unlustbringendes sein werde, und er will es doch tun, so ist ihm dies nur möglich, weil er diese Tat im Lichte der Lust und nicht, wie wir, im Lichte der Unlust vorstellt.

Aber ein anderer Einwand erscheint schwerwiegender zu sein: wenn wir niemals etwas wollen, das im Lichte der Unlust vorgestellt ist, wie ist es denn möglich, dass wir doch „mit vollem Bewusstsein“ als wollende Wesen etwas, das wir schon als Unlustbringendes kennen gelernt haben und als solches auch schlechtweg anerkennen, dennoch tun, also augenscheinlich auch dies Unlustbringende „wollen“. Wie vielfach kommt es doch vor, dass wir „mit Willen“ d. i. wollend „in den sauren Apfel beissen“ und Ungemach aller Arten auf uns nehmen! Der Schein aber,

dass das in diesen Fällen in Wahrheit „Gewollte", ein im Lichte der Unlust Vorgestelltes sei, kann nur dann enstehen, wenn man das Gewollte, das sich hier doch tatsächlich als eine vorgestellte Reihe mit einander zusammenhängender Veränderungen darstellt, freilich auch nur als dieses Ganze, diese „Reihe", das Gewollte ist, in die einzelnen Veränderungen auseinanderreisst, in der Meinung, es müsste auch eine jede für sich selber schon ein Gewolltes oder ein Zweck dieses Bewusstseins sein können, weil sie ja doch als Glied der Reihe, die als Zweck dasteht, zum Gewollten gehöre. Es gilt hier immer zwischen einer Reihe von Veränderungen, die in der Tat eine Reihe von Gewollten ist, und einer Veränderungsreihe zu unterscheiden, die als solche zwar selber im Lichte der Lust Vorgestelltes und Gewolltes ist, während die einzelnen Veränderungen für sich genommen nicht allesamt im Lichte der Lust vorgestellt und gewollt sein würden, sondern nur in diesem Falle allesamt „gewollt" sind, insofern sie eben die Glieder des einen Gewollten, der Veränderungsreihe, auftreten. Diese Reihe als solche ist hier der Zweck, aber nicht auch die einzelnen Veränderungen für sich als solche. Der Zweck unseres Willens nämlich ist jederzeit eine unteilbare Einheit, das „Gewollte" des Willens bildet, wie dieser selbst, stets eine geschlossene Einheit.

Sehen wir unsere Reihe von Veränderungen, die als Zweck nur ein einziges Gewolltes darstellen, näher an, so finden wir, dass das Endglied dieser Reihe als Vorstellung für das Auftreten der anderen Glieder als Vorstellungen die veranlassende Bedingung gewesen sei, da sich herausstellte, dass die Verwirklichung des Endgliedes nur durch die Verwirklichung der anderen Glieder der Reihe vermittelt werden könne, so dass ihre Verwirklichung die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung des Endgliedes der Reihe bilde. Darum pflegen wir denn wohl das Endglied der Reihe den „eigentlichen" Zweck und die anderen Glieder die „Mittel zum Zweck" zu nennen. Das aber, was man das Mittel zum Zweck nennt, ist an sich selber keineswegs immer Gewolltes, sondern oft nur zusammen mit dem „eigentlichen" Zweck bildet es das eine Gewollte eines Willens. Dass freilich in vielen Fällen das „Mittel" ein solches Vorgestelltes ist, das, auch wenn es nicht Mittel, also nicht Glied des Reihenzweckes wäre, an sich selber Gewolltes d. i. Zweck sein könnte, wissen wir sehr

wohl, aber nicht weniger sind uns Fälle von Reihenzweck bekannt, deren „Mittel" als Vorgestelltes niemals an sich selber im Lichte der Lust stehen können, daher auch niemals an sich selber Gewolltes oder Zweck eines Willens sein können.

Wie richtig unsere Behauptung, dass auch der Reihenzweck eben als Zweck eine unteilbare Einheit oder ein einheitlicher Zweck sei, aus dem daher nicht ein einziges Glied herauszunehmen ist, ohne diesen Zweck als solchen aufzuheben, erkennen wir auch an dem Endglied selber, obwohl dieses freilich noch im Besonderen mit dem Titel des „eigentlichen" Zweckes bedacht zu werden pflegt. Denn auch das Endglied ist, wie es in dem Reihenzweck sich findet, nicht etwa schon an sich selbst Zweck, sondern nur in dem einheitlichen Zusammen mit den anderen Gliedern der Zweckreihe. Ob das als Endglied Vorgestellte, so sicher es auch in diesen Fällen dem Bewusstsein im Lichte der Lust stehen mag, in der Tat gewollt werde, hängt hier wiederum davon ab, dass die Mittelglieder auch gewollt werden. So will ich z. B. das Konzert hören, wenn ich trockenen Fusses durch die Strasse ins Konzerthaus gelangen kann; ist mir dies offensichtlich nicht möglich, so will ich es eben auch nicht hören: die Mittel zum „Zweck" sind also durchaus nicht gleichgültig dafür, dass das als Endglied Vorgestellte gewollt werde.

Angesichts der Einheitlichkeit jedes Reihenzweckes empfiehlt es sich daher nicht sehr, von einem „Endzweck" zu reden, auch deshalb nicht, weil dadurch die Nötigung entsteht, die sogenannten Mittel nun ihrerseits Mittelzwecke zu nennen: beides kann doch nur dazu dienen, die richtige Auffassung vom Reihenzwecke als eines einheitlichen Zweckes zu gefährden.

Durch die Erkenntnis der Einheitlichkeit des Reihenzweckes wird nun auch das Bedenken beseitigt, als ob der Satz, das Gewollte d. i. der Zweck sei stets ein im Lichte der Lust Vorgestelltes, durch die Erfahrung, dass wir „mit Willen" öfters Handlungen auf uns nahmen, die uns als Unlustbringendes bekannt waren, Gefahr liefe. Das Bedenken wäre immer nur berechtigt, wenn solche Handlung entweder für sich selber „Zweck" d. i. für sich schon einmal „Gewolltes" gewesen wäre, oder aber als Glied einer solchen Veränderungsreihe sich erwies, die als Reihenzweck selber ein im Lichte der Unlust Vorgestelltes gewesen wäre. Weder das Erste noch das

Zweite aber lässt sich jemals in unserem Seelenleben nachweisen, sondern jene beregten Handlungen treten als Wirkungen eines Willens immer nur dann auf, wenn ihre Vorstellungen im Willen als Glieder eines Reihenzweckes auftraten, der selber trotz solcher im Unlustlichte stehenden Glieder in keinem einzigen Fall als das Zweckganze ein im Lichte der Unlust, sondern stets ein im Lichte der Lust Vorgestelltes bedeutet.

Mögen also auch von den einzelnen Gliedern, die zu dem Reihenzweck als jenem Vorgestellten gehören, manches dem Wollenden als ein Unlustbringendes bekannt sein, es würde doch niemals zu dem Gewollten oder dem Zwecke dieses Willens gehören, wenn es auf der Wage des zuständlichen Bewusstseins gegenüber den übrigen Gliedern und insbesondere dem Endgliede der Reihe nicht zu leicht erfunden d. h. wenn die Zunge der Wage nicht offensichtlich nach der Lustseite ausschlagen würde. Niemals wird ein im Lichte der Unlust Vorgestelltes *für sich selber* ein Gewolltes oder einen Zweck bedeuten, und ist es „gewollt", so wird es immer nur mitgewollt d. i. als Glied eines Reihenzweckes gewollt sein, dieser aber in seiner Einheit von notwendig zueinander gehörenden Veränderungen muss vom Willen stets im Lichte der *Lust* vorgestellt sein.

Wann immer ein Reihenzweck das Gewollte bildet, so haben wir es ja auch mit vorangegangenen Überlegungen und Erwägungen für das in Frage kommende Bewusstsein zu tun, die allesamt aus dem Gesichtspunkt eines Zweckes, also in letzter Linie aus der Frage nach im Lichte der Lust Stehendem unternommen sind. Als Reihenzweck tritt dann selbstverständlich nur diejenige Veränderungsreihe zum Schluss heraus, deren Glieder, wenn sie auch keineswegs alle ein jedes für sich als Lustbringendes angesehen sind und werden können, doch, in der Einheit des Reihenzweckes zusammengefasst, der Seele ein im Lichte der Lust Vorgestelltes sind, also vom wollenden Bewusstsein eben für ein *lustbringendes Ganzes* gehalten werden. Wir verstehen daraus, dass es dem Menschen möglich ist, „*Unlustbringendes*" mit in den Kauf zu nehmen, ja, oft gar grosses Ungemach ertragen zu *wollen*, obwohl doch der Mensch *nur* ein im Lichte der Lust Vorgestelltes als sein „Gewolltes" d. i. als Zweck haben *kann*. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich einfach durch Hinweis auf die *Einheit*-

lichkeit jedes Zweckes, mag nun im einzelnen Fall eine einzige besondere Veränderung oder auch eine Reihe von ursächlich zusammenhängenden Veränderungen das „Gewollte“ darstellen. Wird also „Unlustbringendes“ und „Ungemach“ tatsächlich gewollt, so erscheint dieses in all solchen Fällen ausnahmslos nur als mitgewollt, niemals aber als für sich selbst Gewolltes d. i. niemals als Selbstzweck, sondern eben nur als sogenanntes „Mittel zum Zweck“ und damit bildet es als ein um des sogenannten „Zweckes“ willen Mitgewolltes d. i. als sogenanntes „Mittel zum Zweck“ das notwendige Glied eines Reihenzweckes, der eben aus jenem als „Mittel“ Gewollten und dem sogenannten „Zweck“ besteht und als dieses einheitlich Gewollte unter allen Umständen ein im Lichte der Lust Vorgestelltes sein muss.

Würde jenes als „notwendiges Mittel“ auftretende Vorgestellte sich der Seele in so starkem Lichte der Unlust zeigen, dass das Ganze der dieses Mittel in sich schliessenden Veränderungsreihe, die einen möglichen Reihenzweck darstellt, die Wage des Zuständlichen nach der Unlustseite ausschlagen liesse, so würde die vorgestellte Veränderungsreihe schlechterdings nicht Gewolltes werden und das Bewusstsein sie nicht wollen können.

In solchen Fällen kommt es daher immer darauf an, ob eben das Ganze der vorgestellten ursächlichen Veränderungsreihe als solches ein im Lichte der Lust Vorgestelltes sei: dies allein entscheidet, ob diese Reihe ein Zweck d. i. gewollt werden kann, und ob ein im Lichte der Unlust Vorgestelltes, das als ein Glied der Reihe erscheint, trotz alledem doch mitgewollt werde. So sagt wohl der Eine: „ich will diese Arbeit übernehmen, weil ich eben essen will“, der Andere: „Ich will lieber nicht essen, als diese Arbeit übernehmen“.

Es bleibt also dabei: nur das, was dem Bewusstsein im Lichte der Lust Vorgestelltes ist, kann diesem Bewusstsein Gewolltes sein. Wir gehen indes nun nicht noch weiter und behaupten nicht auch, dass jedes im Lichte der Lust Vorgestellte nicht nur Gewolltes sein könne, sondern auch unter allen Umständen sein müsse.

Keineswegs alles von uns im Lichte der Lust Vorgestellte erscheint auch Gewolltes. Setzen wir den Fall, wir seien von einer befreundeten Familie zu einer Feier geladen; bei der

Feier zu sein ist uns ein im Lichte der Lust Vorgestelltes, wir wissen sicher, dass wir Vergnügen haben werden, wenn wir der Einladuug folgen: und doch wollen wir nicht an der Feier teilnehmen, sondern zuhause bleiben. Woran liegt es nun, dass jenes im Lichte der Lust Vorgestellte uns doch nicht „Gewolltes“ ist? Die Freunde selber sagen wohl: „Wir begreifen nicht, warum gerade diese Leute abgesagt haben, aber sie bleiben offenbar lieber zuhause“: und geben damit auf jene Frage schon die richtige Antwort.

Wir erkennen hieraus, dass Vorgestelltes nur dann Gewolltes sein kann, wenn es selber mehr im Lichte der Lust steht als ein Anderes, das mit ihm zugleich vorgestellt wird, oder, anders ausgedrückt, von verschiedenem Vorgestellten, dessen Verwirklichung dem Bewusstsein nicht zugleich möglich erscheint, kann nur das am meisten im Lichte der Lust Stehende das Gewollte dieses Bewusstseins sein.

Aber wir sind hiermit nicht viel weiter gekommen; denn dass mehreres im Licht der Lust Vorgestelltes zugleich im Bewusstsein auftritt und da ist, erscheint doch nur als ein besonderer Fall dessen, dass eben überhaupt im Lichte der Lust Vorgestelltes in der Seele ist und „Gewolltes“ werden kann, und der besondere Umstand, dass von diesem mehreren Vorgestellten, das allesamt im Lichte der Lust steht, eines, nämlich das am meisten im Lustlichte stehende, das Gewollte wird, klärt uns durchaus nicht weiter darüber auf, dass es selber eben ein Gewolltes wird.

Wenn wir zwei Gemälde anschauen, die beide uns Freude machen, nur das eine mehr und das andere weniger, so werden wir doch nicht darum schon zum Wollen kommen, „das erste Gemälde zu besitzen“, weil dessen Besitz uns mehr Freude verspricht, als der des anderen. Die Grundfrage ist doch die: wie kommen wir überhaupt dazu, dies Gemälde besitzen zu wollen, von dem wir uns sagen, wir würden es auch besitzen wollen, wenn wir die anderen Gemälde nicht zugleich mitgesehen hätten. Daran, dass der Besitz jenes Gemäldes uns grössere Lust, als überhaupt irgend anderes Vorgestelltes verspricht, kann es tatsächlich wenigstens in der Hauptsache nicht, liegen, dass überhaupt der Besitz jenes Gemäldes von uns gewollt ist. Sind doch die Fälle unseres Wollens zahllose, in denen ein Vergleichen

von mehrerem im Lichte der Lust Vorgestellten untereinander für das Bewusstsein dem Wollen nicht vorausgeht, weil eben nur ein im Lichte der Lust Vorgestelltes im Bewusstsein ist.

Aber jene Beispiele bestätigen wiederum nicht nur überhaupt, dass im Wollen der Seele stets ein Vorstellen sich finde, also ein Wille, der selber nicht vorstellte, unmöglich und undenkbar sei, sondern sie lehren uns auch, dass jenes besondere Vorstellen, das in dem betreffenden Wollen sich findet, schon, bevor das Bewusstsein in der besonderen Weise will, also mit anderen Worten, das Vorgestellte als „Gewolltes" hat, die Bestimmtheit dieses Bewusstseins ist und zwar die notwendige Voraussetzung jenes Wollens der Seele bildet. Ebenso ist auch das Vergleichen, Überlegen und Abwägen des Vorgestellten in jenen Fällen als die besondere Sache des denkenden Bewusstseins nicht minder etwas, das noch dem betreffenden Wollen der Seele vorausgeht. Denn selbst, wenn wieder hinter solchem Überlegen und Vergleichen als dessen wirkender Bedingung dasselbe Bewusstsein mit einem Wollen, das Vorgestellte zu vergleichen und zu überlegen, stände, so würde doch immer dieses „gewollte" Denken als tatsächliche Bestimmtheit des Bewusstseins jenem anderen Wollen („das erste Gemälde zu besitzen", „zuhause zu bleiben") im Leben dieser Seele vorausgegangen sein. Wir haben dieses hinzugefügt, um auch hierdurch noch unsere Behauptung bestätigen zu lassen, dass das Wollen nicht etwas „Ursprüngliches" im Seelenleben, also das Bewusstsein ursprünglich nicht Wille sein könne und eben deshalb Wille überhaupt nicht als etwas Ursprüngliches unserer Welt zu begreifen sei.

Die Nichtursprünglichkeit vom Wollen geht indes auch schon daraus zur Genüge hervor, dass überhaupt ohne Vorstellen, also ohne dass das Bewusstsein als Wille vorstelle, dieses Bewusstsein nicht Wille sein könne. Besteht nämlich das Wort: „kein Vorstellen — kein Wollen" zu Recht, so folgt daraus, weil Vorstellen selber nicht etwas Ursprüngliches im Seelenleben bedeutet, sondern immer ein von der Seele früher schon Gehabtes voraussetzen muss, auch die Nichtursprünglichkeit alles Wollens.

Indes, das für alles Wollen vorauszusetzende Vorgestellte, auch wenn es, wie notwendig zu fordern ist, im Lustlichte

dem Bewusstsein dasteht, reicht uns doch noch keineswegs hin, um zu verstehen, dass ein so vorstellendes Bewusstsein auch Wille, also jenes Vorgestellte auch „Gewolltes“ sei.

Wir sagten schon, dass das „Gewollte“ stets eine Veränderung bezeichne, will heissen, dass von uns, wenn wir wollen, immer eine Veränderung gewollt werde, dass wir also, indem wir wollen, immer eine Veränderung vorstellen. Kein Wunder! Da Wollen und Wirkenwollen dasselbe bedeuten, mithin alles Wollen in der Tat ein Wirkenwollen ist, so muss die wollende Seele immer eine Veränderung wollen, denn „Wirkung“ bedeutet stets eine Veränderung, und Veränderung ist immer eine Wirkung.

Bedeutet aber das „Gewollte“ in allen Fällen eine vorgestellte Veränderung, so muss dieses Vorgestellte stets auf zweierlei gehen und zwar das Auftreten des Einen sowie das Verschwinden des Anderen umfassen, also dass jenes an die Stelle von diesem trete, denn Veränderung ist ohne einen Wechsel nicht denkbar.

Wenn wir nun vom „Gewollten“ reden, so machen wir uns gewöhnlich nicht klar, dass wir eben wirkenwollende sind und dass „Gewolltes“ eine vorgestellte „Wirkung“ bedeute, mithin als Veränderung jene zwei Glieder alles Wechsels, das Auftretende und das Verschwindende, in sich begreifen müsse. Wir richten vielmehr meistens beim „Gewollten“ den Blick allein auf das „Auftretende“ und meinen in ihm das „Gewollte“ schon ganz erfasst zu haben. Auf diese einseitige Bestimmung des „Gewollten“ ist es zurückzuführen, dass in manchen Willenstheorien als das im Lustlichte Vorgestellte einzig das „Auftretende“ gilt, dem man dann als Vorgestelltem die „Kraft“ zuschreibt, von sich aus die Seele zum Wollen zu bringen.

In Wahrheit aber findet sich jederzeit im „Gewollten“ nicht nur das Auftreten des einen, sondern auch das Abtreten des anderen Gliedes der „Veränderung“, was ja auch ganz selbstverständlich erscheint, wenn anders Wollen eben Wirkenwollen bedeutet. Schauen wir uns in der Erfahrung unseres Wollens um, so bestätigt sie ohne Ausnahme unsere Behauptung: „Ich will ausgehen“ sagt zugleich „Ich will nicht zu Hause bleiben“ „das zu Hause bleiben“ ist das abtretende, „das Ausgehen“ das auftretende Glied der „Veränderung“, die als das „Gewollte“

eben im Lichte der Lust Vorgestelltes ist. Nicht nur das Auftreten des „Ausgehens“, sondern auch das Verschwinden des „zu Hause Bleibens“ steht mir im Lustlichte da, und beides gehört mir untrennbar als das eine Gewollte zueinander.

Was sich im vorstellenden Bewusstsein nicht als Glied eines solchen Wechsels d. i. einer Veränderung bieten kann, das wird auch für keine Seele je zu ihrem Gewollten gehören können, sei es als abtretendes, sei es als auftretendes Glied der Veränderung. Kein Mensch wird sagen: „Ich will, dass die Welt sei“ oder „Ich will die Existenz Gottes“, oder „Ich will Bewusstsein sein“, und ebenso „Ich will, dass die Welt, dass Gott, dass mein Bewusstsein nicht sei“ — es sei denn, dass er sich, die Welt oder Gott oder sein Bewusstsein auch nicht seiend denken könnte.

Wie aber mag sich diese Eigentümlichkeit alles „Gewollten“ erklären, dass sein Vorgestelltes stets mit einer positiven und einer negativen Seite sich zeigt und dass wir ein und dasselbe Gewollte oft auch das eine Mal nach dieser, das andere Mal nach jener Seite hin nur zum Ausdruck zu bringen brauchen, ohne dem Ganzen Abbruch zu tun? So bezeichnet es für mich z. B. ganz dasselbe, ob ich sage „Ich will ausgehen“ oder „Ich will nicht zu Hause bleiben“. Wie kommt es insbesondere, dass das „Gewollte“ immer eine negative Seite aufzuweisen hat? Die Antwort darauf gibt uns jeder Fall unseres Wollens klar und deutlich: „Weil jenes Verneinte Unlustbringendes ist“. Ich will nicht zu Hause bleiben, weil das „zu Hause Bleiben“ mir Unlust bringt, also in diesem Augenblicke meines Wollens das massgebende Gegenständliche für das Zuständliche meines Seelenaugenblickes, das eben Unlust ist, ausmacht.

Aus dieser Tatsache, die uns in jedem Falle eines Wollens entgegentritt, erkennen wir, dass das Bewusstsein nur dann ein wollendes Bewusstsein ist, wenn es nicht nur ein im Lichte der Lust Vorgestelltes („das Ausgehen“, die nachherige positive Seite des Gewollten), sondern auch ein Unlustbringendes, dessen Ausscheiden eben die negative Seite des Gewollten bildet („nicht zu Hause bleiben“) aufzuweisen hat.

Wir werden demnach sagen: Wie ohne Vorgestelltes und zwar „im Lichte der Lust Vorgestelltes“ kein Wollen möglich

ist, so wird ebenso unabweislich für die wollende Seele eine Unlust mit ihrem bestimmten massgebenden Gegenständlichen als Bestimmtheitsbesonderheit des Bewusstseins erforderlich sein. Daraus ergibt sich aber, dass der Wille selber nicht nur gegenständliches und denkendes, sondern auch zuständliches Bewusstsein sein muss. Ohne Unlusthaben kein Wollen, wie ebenso ohne Vorstellen und ohne Denken kein Wollen.

Ob das massgebende Gegenständliche der beim Willen in Frage kommenden Unlust eine Wahrnehmung oder eine Vorstellung sei, kommt hier nicht weiter in Betracht, da nur gefordert ist, dass dem Bewusstsein nur überhaupt ein massgebendes Gegenständliches für seine Unlust eigen sei, denn ohne dieses würde ja das Dasein der Unlust als Zuständlichen des Bewusstseins gar nicht möglich sein. Dass aber dieses massgebende Gegenständliche nicht das im Lichte der Lust stehende Vorgestellte sei, sondern eben ein anderes Gegenständliches des wollenden Bewusstseins sein müsse, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Da nun aber in dem Willen jenes massgebende Gegenständliche mit dem gegenwärtigen Zuständlichen der Unlust ebenso innig verknüpft erscheint, wie das nur im Lichte der Lust Vorgestellte selber mit einer vorgestellten Lust, so weisen jenes massgebende Gegenständliche und das im Lichte der Lust Vorgestellte in dem Sinne für das Bewusstsein einen Gegensatz auf, als jenes im Lichte der Unlust, dieses im Lichte der Lust erscheint. Aus diesem bewussten Gegensatz nun gebiert sich erst das Wollen der Seele oder die Seele als Wille, und wir nennen ihn als die notwendige Voraussetzung, aber auch als den ausreichenden Grund für unser Wollen den praktischen Gegensatz im Bewusstsein.

Wie dieser praktische Gegensatz selber im Bewusstsein aufkomme, brauchen wir nicht weiter zu verfolgen; es sei nur bemerkt, dass zwei allgemeine Wege dafür vorliegen: der eine, dass ein mit Unlust verknüpftes massgebendes Gegenständliches, z. B. drückende Schwüle im Hause, unserem Gedächtnis die Vorstellung des Ausgehens entlockt und somit der „praktische Gegensatz" im Bewusstsein aufkommt —, der andere, dass ein im Lichte der Lust Vorgestelltes, z. B. das Ausgehen, das „zu

Hause Bleiben" erst zum massgebenden Gegenständlichen einer auftretenden Unlust werden lässt und somit der praktische Gegensatz im Bewusstsein auftritt.

Wann immer die Seele will, findet sich *der praktische Gegensatz* in der Seele als die notwendige Voraussetzung dieses Wollens. In dem praktischen Gegensatze haben wir nunmehr aber auch alle Voraussetzungen für das Wollen der Seele vor uns: in ihm treffen wir *das im Lichte der Lust Vorgestellte*, und zwar nach seiner positiven wie nach seiner negativen Seite, in ihm aber auch *die Unlust mit ihrem Gegenständlichen*, dessen Ausscheidung, „*Ent*wirklichung", als die negative Seite des Gewollten sich darstellt.

Das Auftreten des praktischen Gegensatzes ist also die Geburtsstunde des Willens. Durch diesen in ihr auftretenden bewussten Gegensatz ist die Seele wollendes Bewusstsein, in diesem Gegensatze erhebt sie sich als Wille d. i. als das sich ursächlich selbst auf jene erst zu verwirklichende Veränderung beziehendes Bewusstsein, die im Lichte der Lust von ihr vorgestellt wird.

Im wollenden Bewusstsein d. i. in der Seele als Wille haben wir also dieses seelische *Einzelwesen* in dem besonderen Augenblick vor uns, in dem es als ein gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewusstsein aus einem praktischen Gegensatze heraus sich ursächlich selbst auf eine Veränderung bezieht. Nun verstehen wir klar, dass jedes Gewollte eine positive und eine negative Seite hat, jedes Wollen positiv und negativ gerichtet ist, somit das wollende Bewusstsein in jedem einzelnen Falle etwas *ver*wirklichen und zugleich etwas *ent*wirklichen will und wollen *muss*. Denn allein aus jenem praktischen Gegensatze des mit Unlust verknüpften Gegenständlichen zu dem im Lichte der Lust Vorgestellten heraus kann die Seele *wollen*, und eben darum will sie *immer vorgestelltes Lustbringendes* verwirklichen und *wirkliches Unlustbringendes* zugleich entwirklichen; dieses beides, das Auftreten von jenem und das Ausscheiden von diesem macht immer das *Gewollte* aus. Wir können dieses auch so ausdrücken: „*Zweck*" des Willens ist stets ein *Austausch von Unlustbringendem gegen Lustbringendes*.

Man möchte nun vielleicht, wenn man unserer Behauptung auch nicht alle Berechtigung abstreitet, gegen sie doch einwenden, dass die Glieder des praktischen Gegensatzes nicht immer „Unlustbringendes und vorgestelltes Lustbringendes“ wären; es gäbe vielmehr auch Fälle, in denen einerseits ein Lustbringendes, andererseits ein in stärkerem Lustlichte Vorgestelltes im praktischen Gegensatz ständen, und ebenso Fälle, in denen die Gegensatzglieder ein Unlustbringendes und ein in schwächerem Unlustlichte Vorgestelltes wären. Darum müsse die Formel des praktischen Gegensatzes nicht lauten: „Unlustbringendes und vorgestelltes Lustbringendes“, sondern „Lust- oder Unlustbringendes und in stärkerem Lustlichte oder einfach nur im Lustlichte oder auch in schwächerem Unlustlichte Vorgestelltes“. Diese drei letzten Möglichkeiten des zweiten Gliedes müssten allerdings bestehen, wenn das erste Glied des Gegensatzes jene zwei Möglichkeiten, Lustbringendes oder Unlustbringendes, aufweisen könnte, so dass dann folgende besondere Gegensätze zu verzeichnen wären: 1. Lustbringendes und ein in stärkerem Lustlichte Vorgestelltes, 2. Unlustbringendes und ein in schwächerem Unlustlichte Vorgestelltes und 3. Unlustbringendes und ein im Lustlichte Vorgestelltes. Ich meine aber, weder der erste noch der zweite Gegensatz finde sich jemals als praktischer Gegensatz in unserem Willen, und ich bin der Ansicht, man habe die Tatsachen, auf die man sich in der Behauptung dieser angeblich bestehenden Gegensätze stützt, beide Male nicht richtig gelesen.

Gesetzt den Fall, ich bin so recht vergnügt in fröhlicher Gesellschaft; da schlägt die Uhr, es ist neun; um neuneinhalb Uhr kommen meine Kinder von einem Ferienausflug mit der Bahn zurück, die Vorstellung des Wiedersehens ist da im Lichte starker Lust und — ich will nach dem Bahnhof gehen. Wie steht es hier: „überwiegt“, wie man zu sagen pflegt, die vorgestellte Lust, die mir mit dem vorgestellten Wiedersehen verbunden ist, meine Lust an der fröhlichen Gesellschaft? Der Schein spricht dafür, und doch steht es tatsächlich so, dass mir die Gesellschaft jetzt kein Vergnügen mehr macht, vielmehr als Unlustbringendes erscheint, wenn ich bliebe, weil eben die Vorstellung jenes Wiedersehens hinzugekommen ist. Dass dem so sei, könnte leicht erprobt werden, indem man mich das Gewollte (die Kinder wiederzusehen) auszuführen dadurch hinderte, dass

man mich in der „fröhlichen“ Gesellschaft zurückhielte; dann würde mir sofort klar, dass jetzt die „Gesellschaft“ mir eine Unlust bereitete.

Umgekehrt steht es in jenen Fällen, in denen angeblich ein im Unlustlichte, aber freilich in schwächerem Unlustlichte Vorgestelltes, als das Unlustbringende des Augenblickes, sich erweist, wirklich gewollt wird. Hier ist jenes angeblich im Unlustlichte Vorgestellte tatsächlich im Lichte der Lust Vorgestelltes. Wie uns etwas „Gutes“ nicht mehr schmeckt d. i. Lust bringt, wenn wir „Besseres“ kennen gelernt haben, so ist uns auch vorgestelltes „Schlechtes“ „lieb“ d. i. erscheint uns im Lichte der Lust, wenn wir es gegen „Schlechteres“ d. i. mehr Unlustbringendes vertauschen können. Es ist ja allbekannt, dass das sogenannte „Gute“ im Gegensatz zum „Besseren“ als „Schlechtes“, und das „Schlechte“ im Gegensatz zum „Schlechteren“ als „Gutes“ uns erscheint, und es gilt nicht nur der Satz: „Das Bessere ist der Feind des Guten“, sondern auch der andere: „Das Schlechte ist der Feind des Schlechteren“. So bewährt es sich in der Tat, dass es kein Gewolltes gibt, das nicht ein im Lichte der Lust Vorgestelltes wäre, und unser ganzes Seelenleben zeugt ebenso dafür, dass das andere Glied des praktischen Gegensatzes immer ein Unlustbringendes für das Bewusstsein bei seinem Wollen sei.

Ob das Unlustbringende des praktischen Gegensatzes, so bemerkten wir schon einmal, als Gegenständliches des Bewusstseins Wahrnehmung oder ob es Vorstellung sei, kommt für den Gegensatz selbst nicht weiter in Betracht, und in der Tat ist es in dem einen Fall Wahrnehmung, in dem anderen Vorstellung, in dem dritten Wahrnehmung und Vorstellung zusammen.

Der Zweck oder das Gewollte ist aber immer Vorstellung des wollenden Bewusstseins als ein erst zu Verwirklichendes. Es macht auch für das Wollen selbst, da das Wirken nicht seine notwendige Folge ist, nichts aus, wann und ob überhaupt das „Gewollte“ von dem Wollenden verwirklicht werde, ob sofort oder morgen oder später oder auch gar nicht.

Ob es heisst, ich will jetzt ausgehen oder ich will morgen verreisen, oder ich will eines ruhigen Todes sterben, oder was immer ich von mir als Wollendem aussage, in jedem Fall ist

das Gewollte Vorstellung. Vielleicht möchte Jemand einwenden, wenn er den vor ihm liegenden Apfel essen wolle, so sei doch das Gewollte (wir denken hier nur an die positive Seite des Gewollten) Wahrnehmung, eben der gesehene Apfel; indes wird er doch bald einsehen, dass es sich ihm gar nicht um das Wahrnehmen des Apfels handelt — denn das Apfelwahrnehmen wird er ja nicht wirken wollen, da es schon für ihn wirklich ist — sondern hier gilt es dem Apfelessen; dieses ist das Gewollte.

Wenn man gesagt hat, in der Aussage „Ich will morgen verreisen“ handle es sich gar nicht um ein Wollen, sondern um ein „blosses Wünschen“, so stellt sich tatsächlich alle unsere Erfahrung dagegen, die uns sehr genau wohl zwischen „Ich will morgen verreisen“ und „Ich wünsche morgen zu verreisen“ unterscheiden lässt. Und ich kann auch dem nicht zustimmen, wenn man einlenkend sagt, das fragliche Wollen im „Ich will morgen verreisen“ sei ein „Wollen unter einer Bedingung, nämlich der Bedingung, dass eine bestimmte Zeit abgelaufen ist“. Sicherlich werde ich, wenn ich darüber nachdenke, ob in diesem Fall mein Wollen auch ein vernünftiges sei, und unter welchen Voraussetzungen das Gewollte von mir nur verwirklicht werden könnte, auch darauf stossen, dass zur Verwirklichung jenes Gewollten das Ablaufen des heutigen Tages die notwendige Voraussetzung sei, aber es fällt doch Niemandem, wenn er sich entschliesst zu reisen und nun sagt: „Ich will morgen verreisen“, ein, dabei zu denken, „natürlich unter der Voraussetzung, dass ich morgen lebe“. Darauf aber, welche Gedanken mich in dem Augenblicke, in dem ich „morgen verreisen will“, erfüllen, kommt es doch allein an, wenn es sich darum handelt, dieses Wollen zu zergliedern. Eine gute Probe darauf, dass wir es in Wahrheit in solchem Falle mit einem wirklichen Wollen in dem Augenblicke, in dem es heisst „Ich will morgen verreisen“, zu tun haben, wäre sicherlich ein unerwartet eintretendes Ereignis, z. B. ein Zahnschmerz, dessen Hinwegräumung für die Verwirklichung des Zweckes notwendig würde. Ist in diesem Falle die Seele in Wahrheit Wille im „Ich will morgen verreisen“, so wird der einfache Zweck, das „morgen Verreisen“, nunmehr einem Reihenzweck Platz machen. „Ich will diesen Zahnschmerz gründlich beseitigen, weil ich

morgen verreisen will.“ Wäre aber das Verreisenwollen nicht tatsächlich und unverkümmert für das Bewusstsein da, so würde dieser Reihenzweck selbstverständlich für diese Seele nicht sich einstellen; ich würde, statt den Zahn ausziehen zu lassen, wahrscheinlich „dilatorisch“ verfahren, während für mich, der morgen verreisen will, dieses Verfahren ausgeschlossen ist; „ich muss mich von dem Zahnschmerz endgültig befreien, weil ich morgen verreisen will“.

Die Zeit also, die zwischen einem Wollen und der möglichen Verwirklichung des Gewollten durch das wollende Bewusstsein liegt, spielt, ob sie nun den Bruchteil einer Sekunde oder eine Stunde oder Tage oder Jahre ausmacht, für die Tatsächlichkeit des Wollens selber gar keine Rolle und kommt für das Wollen selbst gar nicht in Frage. Wer dies nicht zugesteht, hat sich augenscheinlich noch nicht von der Meinung losgemacht, das Wollen sei selber „ein Wirken“ und verfällt demgemäss, wie zu erwarten war, wieder auf das heillose Wort vom Wollen als der „inneren Tätigkeit“, an die als solche sich dann die „äussere Tätigkeit“ oder das „Tun“ der Seele seinerzeit ansetzen soll. Wollen, heisst es nun bei ihm, ist ein „zu einem Tun fortgehendes Streben“. Aber leider lässt sich gar nicht verstehen, was für ein Seelisches dieses „fortgehende Streben“ wohl bedeuten solle. Soll es etwa den „Drang zum Handeln“ bedeuten, in dem Fichte das Wesen des Willens erfasst zu haben meinte, so fürchte ich, dass man das Wollen zu einer besonderen Innenempfindung stempelt, die als Press- oder Druckempfindung wohl bekannt ist und auch im wollenden Bewusstsein sich vielfach mit findet. Mit solchem „Drang“ und „fortgehendem Streben“ aber kommt man dem Sinne des „Wollens“ nicht näher.

Wird aber von anderer Seite das „fertige“ Wollen d. i. das tatsächliche Wollen bezeichnet als „das Wollen eines als möglich gedachten gegenwärtigen Tuns“, so freuen wir uns zwar dessen, dass hier Wollen und Tun d. i. „Wirken“ auseinander gehalten werden und Wollen ganz richtig im Sinne von Wirkenwollen gefasst ist, jedoch können wir wieder nicht verstehen, warum man nur das Wollen für ein ganzes Wollen gelten lässt, zwischen dem und der möglichen Verwirklichung des Gewollten nur eine verschwindend kurze Spanne Zeit liegt, alles andere Wollen aber, das einen grösseren Zeitraum zwischen

sich und der Verwirklichung des Gewollten liegen hat, als „unfertiges“ Wollen ausgiebt. Man muss sich doch nicht täuschen: auch zwischen jenem „fertigen“ oder „wirklichen“ Wollen, wie man es nennt, und der Verwirklichung des Gewollten, so sehr man das „gegenwärtig durch mich zu vollbringende Geschehen“ betonen mag, liegt immerhin doch ebenfalls eine Spanne Zeit, oder, in den Worten des Gegners gesprochen, das Wollen ist tatsächlich schon ein „fertiges, wirkliches“ Wollen, wenn auch „das Streben noch nicht ganz bis zum Tun fortgegangen“ ist d. h. wenn das Tun noch nicht eingesetzt, das Wirken noch nicht Platz gegriffen hat. Darauf aber, ob überhaupt Wollen dem Wirken vorausgeht, kommt es an, nicht auf die Kürze oder Länge der Zeit, die zwischen Wollen und dem eingetretenen Wirken liegt. Wenn Lipps, dem Dieses über „fertiges“ und „unfertiges“ Wollen entnommen ist, demnach seinen Begriff des „Wollens“ auf „das Wollen eines als möglich gedachten gegenwärtigen Tuns“ einschränkt, so scheint mir dies ein Irrtum und darauf eben zurückzuführen zu sein, dass er sich nicht von der Meinung, Wollen sei selber ein Wirken und zwar eine „innere Tätigkeit“ losgemacht hat. Wenn man von der Innenempfindung und der Wahrnehmung von im menschlichen „Innern“ d. i. im menschlichen Leibe auftretenden Veränderungen, Bewegungen oder Erregungen, absieht — und das wird man müssen, denn dies wird Niemand „Wollen“ zu nennen geneigt sein — so frage man sich doch, was unter Wollen als einer „inneren Tätigkeit“ noch zu verstehen sein könne. Niemand wird aus den Tatsachen des Seelenlebens etwas aufzuweisen im Stande sein, was mit diesem Worte sich belegen liesse, und so mag das Wort vom Wollen als „innerer Tätigkeit“ ein abschreckendes Beispiel sein, wieviel gerade auf dem Gebiet der Psychologie mit Wörtern gespielt worden ist.

Um den Zeitpunkt, wann mein Gewolltes nach der Lage der „Umstände“ in der Welt durch mich zu vollbringen sei, handelt es sich also bei der Bestimmung des Wollens als solchen gar nicht, sondern nur darum, was eben gewollt sei. Man könnte aber noch gegen die Tatsächlichkeit des Wollens in solchem Falle, wenn ich sage, „ich will morgen verreisen“, einwenden, dass das Unlustbringende in diesem Augenblicke ja fehle, da es das „morgen hier Bleiben“ sein müsste, das doch erst morgen

eintrete und dass demnach auch erst morgen der praktische Gegensatz für das Verreisenwollen in meinem Bewusstsein auftreten könnte. Darauf ist zu erwidern, dass ich doch auch schon heute das „morgen in der Stadt bleiben" vorstelle, und dass diese gegenwärtige Vorstellung mir gerade das Unlustbringende d. i. das massgebende Gegenständliche für eine Unlust sei unter dem Gegensatze des im Lichte der Lust vorgestellten „morgen verreisen". So ist also der praktische Gegensatz in meinem jetzigen Bewusstsein da, der es eben macht, dass ich jetzt „morgen verreisen" will.

Mit Recht können wir nun sagen, dass die Seele, die durch den praktischen Gegensatz ein Wille ist, damit gleichsam sich selber erst geboren wird, denn mit dem Wollen erst ist für die Seele das Selbstbewusstsein da; sich selbst, als dieses gegenständliche, zuständliche und denkende Bewusstsein des betreffenden Augenblickes, ursächlich auf das im Lustlichte Vorgestellte beziehen, schliesst Selbstbewusstsein, das in der Tat nur im Wollen der Seele sich gründet, in sich. Die Wahrheit in dem Schopenhauerschen Worte, dass die Seele sich selbst in ihrem eigentlichen Sein als Wille unmittelbar erfasse, ist die, dass die wollende Seele sich ihrer selbst als bestimmten Einzelwesens bewusst wird, dass sie nur als Wille sich selbst findet oder entdeckt, nur als Wille ein unmittelbares Bewusstsein von ihrem eigenen Selbst hat.

Ist die Seele Wille, so zeigt sich immer, dass sie sich als das Einzelwesen d. i. als gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewusstsein dieses Augenblickes ursächlich selbst bezieht. Das sich ursächlich selbst Beziehen der Seele steht und fällt aber mit dem praktischen Gegensatz in der Seele; fehlt dieser, so ist auch jenes nicht da, tritt er auf, so ist jenes seine unmittelbare und notwendige Folge.

Wie oft aber fehlt im Seelenleben des Menschen der praktische Gegensatz, wie oft ist daher auch seine Seele nicht Wille, wie oft überhaupt an jedem Tage ist der Mensch nicht ein ursächliches Bewusstsein! Es gehört zu den Fabeln, dass der Mensch immer wolle, und diese Rede konnte nur, wie wir zeigten, aus der Verwechselung von Wollen und Wirken der Seele entstehen. Niemand wird leugnen, dass der Mensch immer

wirke und zwar nicht nur sein Leib, sondern auch seine Seele; aber Jeder weiss ebensowohl, dass er keineswegs immer bewusst wirke. Dieses Wissen, an das kein Zweifel sich wagen wird, ist freilich noch kein Beleg für die Wahrheit, dass der Mensch nicht immer Wille sei. Denn wenn auch bewusstes Wirken stets im Willen gegründet ist, so hat doch nicht immer das Wollen auch ein Wirken zur Folge, und nicht immer ist wollendes Bewusstsein auch wirkendes Bewusstsein.

Bedeutet uns „Wille“ die Seele als das wollende Bewusstsein, so bekommt auch das Wort von der „Hemmung des Willens“ seinen guten Sinn. Ist nämlich Wille die wirkenwollende Seele, so bezeichnet „Hemmung des Willens“ eben Hemmung der Seele in ihrer Tätigkeit d. i. in dem bewussten Wirken. „Hemmung des Willens“ kann ja nicht etwa sagen sollen, dass der Wille, sondern nur, dass die Willenstätigkeit aufhöre, wobei also der Wille d. i. die Seele als wollende durchaus noch bestehen bleiben kann. Ja überhaupt nur unter der Voraussetzung, dass der Wille selber tatsächlich bestehen bleibe, kann das Wort von der „Hemmung des Willens“ seinen eigentlichen Sinn behalten, denn in dem Worte „Hemmung“ liegt doch immer der Gedanke beschlossen, dass das, was die Hemmung erfährt, selber fortbestehe. Ich weiss wohl, dass man gewohnt ist, von der „Hemmung einer Bewegung“ zu reden, obwohl in solchem Falle die Bewegung selber ganz zu bestehen aufhört. Indes wir haben es bei „Hemmung der Bewegung“ stets mit einem verkürzten Ausdruck zu tun, weil dieses Wort, soll es den Tatsachen entsprechen, doch nur meinen kann, Hemmung des Dinges in seiner Bewegung, wobei das Ding aber selber bestehen bleibt, indem nur seine Bewegung zu bestehen aufgehört hat. Ebenso, wie hier mit dem Dinge, steht es mit dem Willen bei der „Hemmung“, auch er bleibt bestehen, nur sein Wirken hat aufgehört, also auch das Wort „Hemmung des Willens“ ist, wie das andere „Hemmung der Bewegung“, ein verkürzter Ausdruck. Jedoch ist es interessant, die Verschiedenheit, wie in beiden Fällen die Verkürzungen vorgenommen sind, zu beachten. In beiden ist das besondere „Selbstverständliche“ nicht mit zum Ausdruck gebracht: wenn nämlich ein Wille gehemmt wird, so kann er nur in

seinem Wirken gehemmt sein, es erscheint daher überflüssig, von Hemmung des Willens „in seinem Wirken" zu reden; wenn andererseits etwas in seiner Bewegung gehemmt wird, so kann es sich nur um ein Ding handeln; daher erscheint hier überflüssig, von Hemmung „des Dinges" in der Bewegung zu reden.

§ 50.

Wollen und Wünschen.

Die Seele, die ursächliches Bewusstsein ist, tritt als eine neue Kraft in die Welt neben die ursprünglichen Kräfte, als die sich die Bestimmtheiten der Einzelwesen unserer Welt erweisen. Die Seele als ursächliches Bewusstsein aber tritt nicht nur als eine neue, sondern auch als eine besondere Kraft in die Welt, insofern sie nicht eine Bestimmtheit, sondern ein Einzelwesen, nämlich die Seele selbst als ursächliches Bewusstsein, darstellt. Als dieses ursächliche Bewusstsein nennen wir den Menschen eine Persönlichkeit.

Im Laufe der Entwickelung des Menschen zeigt sich die Seele als ursächliches Bewusstsein bald in zwei Besonderungen, nämlich als wollendes und als wünschendes Bewusstsein. Im Wollen und im Wünschen ist freilich das „sich ursächlich selbst Beziehen" als solches ein und dasselbe, aber sie unterscheiden sich doch dadurch von einander, dass in der wünschenden Seele der Gedanke, das im Lustlichte Vorgestellte nicht selber verwirklichen zu können, besteht, während dieser im Willen fehlt.

Das wollende sowie ebenfalls das wünschende Bewusstsein zeigt in Ansehung seines Gegenständlichen und seiner Gedanken in den verschiedenen Seelenaugenblicken überdies gar verschiedene Besonderungen. Aber auch mannigfach verschiedene Stärke des Wollens sowie ebenfalls des Wünschens kennen wir; diese Verschiedenheit der Stärke des Wollens und des Wünschens bestimmt sich nun ganz nach dem Grade ihres Zuständlichen,

das zu dem als praktischer Gegensatz jedem ursächlichen Bewusstsein zu Grunde liegenden Gefühl gehört und immer eine Unlust ist.

Die Seele ist durchaus nicht immer ursächliches Bewusstsein, sie ist es in all den Seelenaugenblicken nicht, in denen ihr der praktische Gegensatz fehlt, in denen, mit anderen Worten, die Seele als ihr Zuständliches eine Lust aufzuweisen hat.

Mit dem ursächlichen Bewusstsein tritt etwas ganz Neues für die Seele oder, besser gesagt, tritt die Seele als etwas ganz Neues im Seelenleben auf, nämlich als ein Bewusstsein, das als Einzelwesen des Augenblicks „*Kraft hat*“ d. h. wirken *kann*, also *selber* im eigentlichen Sinne die *wirkende Bedingung* von Veränderungen sein kann, weil das Bewusstsein als wollendes eben diese *bewusste* Einheit ist. Insofern wir nun all dasjenige in unserer Welt, das „wirkende Bedingung“ ist und sein kann, „*eine Kraft*“ nennen, sagen wir, dass mit der Seele als dem ursächlichen Bewusstsein neben jene „Kräfte“ unserer Welt, die wir als die Dingbestimmtheiten und die Bewusstseinsbestimmtheiten kennen, eine *neue* Kraft in die Welt tritt, nämlich *die Seele als Einzelwesen* eben in den Augenblicken ihres Seins, in denen sie *Wille* ist.

Von den übrigen Kräften unserer Welt unterscheidet sich aber die Seele als ursächliches Bewusstsein auch besonders noch dadurch, dass es allein sich seiner selbst bewusst ist, eine Kraft zu sein, dass also *die Seele allein* eine „*bewusste Kraft*“, alle *Bestimmtheiten* unserer Welt aber „*unbewusste Kräfte*“ zu nennen sind.

Es sei bei diesem Anlass noch einmal auf jene wunderliche Vertauschung und Umsetzung der Begriffe aufmerksam gemacht, die in der Behauptung, *alle* „Kräfte“ unserer Welt seien „Wille“, liegt. Nehmen wir die Behauptung beim Wort, so würde sie aussagen, dass z. B. auch alle Dingbestimmtheiten, da sie zweifellos „Kräfte“ d. i. wirkende Bedingungen sind, „Wille“ seien d. h. sich ursächlich selbst auf eine vorgestellte Veränderung beziehen. Wie es aber z. B. von der grünen Farbe oder

dem starken Glühen eines Ofens verstanden werden soll, dass diese Bestimmtheiten, die doch nicht Bewusstsein und überhaupt nicht Einzelwesen sind, sich ursächlich selbst beziehen, also Wille seien, ist uns unverständlich; überdies trägt die Behauptung offenkundig den Widerspruch „unbewusste Bestimmtheit ist bewusstes Einzelwesen“ schon in sich.

Mit fortschreitender Entwickelung der Seele durch die Erfahrung vom eigenen bewussten Wirken und dessen Schranken geschieht es, dass die Seele, die bis dahin als ursächliches Bewusstsein immer nur wollendes Bewusstsein war, nun weiterhin, je nachdem das, worauf sie sich ursächlich selbst bezieht, solche Veränderung, deren Verwirklichung nach eigener Erfahrung „in ihrer Kraft steht“, bedeutet oder nicht, entweder als wollendes oder als wünschendes ursächliches Bewusstsein auftritt. Die eigene Erfahrung von den Schranken des bewussten Wirkens, die Erfahrung von der Hemmung des eigenen Willens macht es, dass der Mensch in Fällen, in denen er seines eigenen Unvermögens sich bewusst ist, das Vorgestellte, auf das er sich bezieht, zu verwirklichen, als ursächliches Bewusstsein eben nicht will, sondern wünscht.

Die Tatsache des Wünschens im Seelenleben zeigt uns aber gerade wieder mit voller Deutlichkeit, dass die Seele als ursächliches Bewusstsein keineswegs den Gedanken, das Vorgestellte schon früher gewirkt zu haben, zur notwendigen Voraussetzung hat. Dass nun das ursächliche Bewusstsein des Menschen anfangs immer nur das sei, was wir später, wenn wir auf das Wünschen stossen, Wille nennen, leuchtet ohne weiteres ein, denn der Gedanke, überhaupt etwas nicht verwirklichen zu können, macht sich nicht so bald im Bewusstsein des Kindes geltend. So tritt denn die Besonderung des ursächlichen Bewusstseins in wollendes und wünschendes Bewusstsein tatsächlich im Seelenleben erst auf, wenn die Erfahrung der Seele, als ursächliches Bewusstsein das im Lichte der Lust Vorgestellte nicht haben verwirklichen zu können, sich eingestellt hat.

Unter solcher Erfahrung sprechen wir nun das ursächliche Bewusstsein als ein wollendes an, wenn entweder der auf die eigene Erfahrung gestützte Gedanke, das im Lichte der Lust Vorgestellte verwirklichen zu können, sich mit geltend macht, oder wenigstens der Gedanke, es nicht verwirklichen zu können,

nicht vorhanden ist. Das wünschende Bewusstsein dagegen nennen wir dann das ursächliche Bewusstsein, das den Gedanken mit sich führt, das im Lichte der Lust Vorgestellte nicht selber verwirklichen zu können. Die Tatsache aber, dass der Mensch trotz dieses Gedankens ein ursächliches Bewusstsein sein, und zwar wünschen kann, beweist eben, dass der Gedanke des eigenen Wirkens keineswegs die Voraussetzung für die Möglichkeit ursächlichen Bewusstseins sei, sondern dass vielmehr unbeeinflusst von solchem Gedanken einzig und allein der praktische Gegensatz im Bewusstsein es ist, der die Seele sich ursächlich selbst beziehen lässt, durch den allein also die Seele ursächliches Bewusstsein ist. Ist freilich dieser praktische Gegensatz in der Seele da, so muss sie sich ursächlich selbst auf das im Lichte der Lust Vorgestellte beziehen, und ob sie dann als solches ursächliches Bewusstsein im Besonderen als wollendes oder als wünschendes Bewusstsein erscheine, das hängt zum guten Teil von der Erfahrung des Einzelnen ab, was er und weiterhin auch was Seinesgleichen bisher als ursächliches Bewusstsein in der Welt im Besonderen nicht wirken konnten.

Die Notwendigkeit aber, überhaupt ursächliches Bewusstsein zu sein, wenn der praktische Gegensatz in der Seele auftritt, besteht zweifellos für die Seele; ist der praktische Gegensatz im Bewusstsein da, so gibt es für uns kein Entweder—Oder mehr, entweder ursächliches oder nichtursächliches Bewusstsein zu sein, wir müssen in jedem Falle dann ursächliches Bewusstsein sein. Denn nicht minder die wünschende als die wollende Seele ist ursächliches Bewusstsein; auch als wünschende findet sich die Seele unmittelbar selbst als ein besonderes bewusstes Einzelwesen, das sich ursächlich selbst bezieht, findet sich mit anderen Worten der Mensch als eine Persönlichkeit.

Wäre nicht das ursächliche Bewusstsein die ganze Seele in dem bestimmten Augenblicke, sondern nur ein Stück oder eine besondere Seite dieses Einzelwesens, so würden wir auch nicht von dem wünschenden und wollenden Bewusstsein als den zwei besonderen Arten ursächlichen Bewusstseins reden können, da im Wünschen und Wollen die Seele, was an und für sich das „sich ursächlich selbst beziehen“ der Seele anbelangt, ganz dasselbe bietet. Da aber dieses „ur-

sächliche beziehen“ ein „sich selbst beziehen“ der Seele ist, so kommt diese auch beim Wünschen nicht minder, als beim Wollen, in ihrem Selbst d. i. in ihrem ganzen Sein, wie es der Seelenaugenblick ist, in Frage und daher auch bei dem, wie sie die Möglichkeit ihres Wirkens für die Verwirklichung des im Lustlichte Vorgestellten gerade einschätzt, ob sie als Kraft für die Verwirklichung hinreiche oder nicht. Daraus ist ersichtlich, dass auch das Denken — denn dessen Sache ist doch das „Einschätzen“ — zu dem ursächlichen Bewusstsein selber mitgehört, weil es ja zur Seele mitgehört, also gerade für die Besonderheit des ursächlichen Bewusstseins mit in Betracht kommt; und eben deshalb erscheint auch die Besonderung des ursächlichen Bewusstseins in wollendes und wünschendes Bewusstsein als eine notwendig in dem Seelenleben auftretende.

Der Zweifel aber, ob das wünschende Bewusstsein in Wirklichkeit auch ursächliches Bewusstsein sei, von dem wir schon ganz allgemein, wenn auch nur zunächst das wollende Bewusstsein von uns betrachtet wurde, sagten, dass es als eine Kraft d. i. als ein Wirkenkönnendes zu fassen sei — dieser Zweifel ist durch eine Probe leicht zu heben.

Wenn nämlich die wünschende ebenso wie die wollende Seele ein ursächliches Bewusstsein ist, nur dass sie als wünschende annimmt, das, worauf sie sich ursächlich selbst bezieht, sei tatsächlich nicht durch sie zu verwirklichen, während sie als wollende annimmt, es sei durch sie zu verwirklichen, so muss, falls unsere Behauptung vom wünschenden als einem ursächlichen Bewusstsein richtig ist, die wünschende Seele zur wollenden werden, wenn sich die „Verhältnisse“ derartig geändert haben, dass der Seele, für die natürlich der „praktische Gegensatz“ ein und derselbe geblieben sein muss, ihre Annahme, sie könne das Vorgestellte nicht verwirklichen, sich als falsch erweist und bei ihr die Einsicht, sie könne es verwirklichen, Platz greift.

Nehmen wir den Fall, Jemand wird von einem Bedürftigen um Hilfe angesprochen, diesem ist mit hundert Mark geholfen, und Jener sagt: „Seien Sie überzeugt, ich habe den lebhaftesten Wunsch, Ihnen zu helfen; wenn ich die hundert Mark liegen hätte, wie gerne würde ich sie Ihnen geben.“ Da flüstert ihm seine Frau ins Ohr: „Lieber Mann, Du hast ja noch hundert und fünfzig Mark von dem Honorar für Dein Buch im Pult

liegen.“ „Richtig“, antwortet der Ehemann, „daran habe ich gar nicht gedacht.“ Da er aber den Wunsch hatte, zu helfen, so will er helfen, muss er eben helfen wollen, schliesst das Pult auf und gibt dem Bittenden das Geld.

Es würde von grosser Bedeutung für das „Wünschen“, das in der geselligen Welt herumschwirrt, sein, wenn sich mit leichter Mühe die Probe anstellen liesse, wie viel „Wünsche“ in Wahrheit Wünsche und wie viele nur leerer Schall wären. Zwar für den Wünschenden selber bedarf es dieser Probe nicht, er weiss, wenn er einem „Wunsch“ Ausdruck gibt, unmittelbar und sicher, ob er wünscht oder nur den Schein bei Anderen erwecken will, dass er wünsche. Und wer wirklich wünscht, der weiss auch, dass er wollen würde, wenn er wüsste, dass das „Gewünschte“ tatsächlich durch ihn verwirklicht werden könnte. Ebenso stellen wir uns zu Jemand, der uns „alles Gute wünscht“, indem wir annehmen, er werde uns, falls er in der Lage sei, wirken zu können, in der Tat „alles Gute“ tun und im Besonderen auch nichts tun wollen, was hinderlich sei, dass wir „alles Gute“ erlangen.

In der Entwickelung des Seelenlebens, sagten wir, trete das Wollen zuerst auf; wir begreifen dies, wenn wir überlegen, dass die Erfahrung des Wirkenkönnens und Nichtwirkenkönnens die unentbehrliche Voraussetzung für das Wünschen des Menschen ist, und dass der Gedanke des Nichtwirkenkönnens in jedem Wünschen steckt, während der Wille den Gedanken des Wirkenkönnens zwar haben kann, aber nicht haben muss. Wir wissen ja, dass überhaupt der Begriff des Wirkens für den Menschen erst aufgeht in seinem Wirken als wollendes Bewusstsein d. i. in seinem bewussten Wirken, also in dem Wirken, dessen er sich nicht, wie in allen anderen Fällen, durch Schliessen auf Grund einer vorliegenden Veränderung, sondern unmittelbar und zwar als seines eigenen Wirkens bewusst ist.

Die Erfahrung vom eigenen Nichtwirkenkönnen also lässt erst der Seele das Wünschen möglich werden, sie beschränkt aber zugleich damit das Gebiet des eigenen Wollens für die Seele. So kann der Gedanke, etwas nicht wirken zu können, den in der Seele auftretenden praktischen Gegensatz wohl hindern, Grund eines Wollens zu sein, das Wünschen aber vermag er doch nicht zu hindern. Darum bleibt es dabei, dass die Seele unter

allen Umständen, sobald nur der praktische Gegensatz im Bewusstsein auftritt, zum ursächlichen Bewusstsein werden muss; ist dieses denn auch nicht ein Wille, weil der Gedanke, das Vorgestellte nicht wirken zu können, das Hindernis bildet, so ist es doch immer wenigstens ein wünschendes Bewusstsein. Für die sogenannte „Willenserziehung“ wird es daher stets auf zweierlei ankommen, dass nämlich erstens die Bedingungen für den Zögling beschafft werden, die in seinem Bewusstsein den bestimmten praktischen Gegensatz erstehen lassen, und dass zweitens im Zögling der Gedanke, das, was in diesem praktischen Gegensatze das im Lichte der Lust Vorgestellte ausmacht, könne von ihm nicht verwirklicht werden, gar nicht aufkomme oder, wenn er schon in ihm lebendig ist, ertötet werde, nach dem richtigen Worte: where is a will, there is a way.

Das unmittelbare Wissen vom eigenen Wirken, das dem wirkenden Willen zukommt und dem Menschen überhaupt erst den Begriff des Wirkens offenbart, ist ein unerschütterliches, eben weil es ein unmittelbares ist. Als wollendes Bewusstsein weiss ich mich ferner unmittelbar als das wollende Einzelwesen, und als dieser bewusst wirkende Wille weiss ich unmittelbar, dass ich als dieser Wille bin, denn unser „Sein“ offenbart sich uns allein im „Wirken“, aus dem Wollen erwächst jedem Bewusstsein erst das Wissen seines Seins, wie unklar auch immer dem Einzelnen dieses zunächst sich gestalten mag: volo, ergo sum.

Also nur wer als Wille sich unmittelbar wirkend weiss, ist sich bewusst, dass er ist. Aus diesem unmittelbaren Wissen der Seele als Wille von ihrem Wirken entspringt ihr der Gedanke des Wirkenkönnens, der sich nun weiterhin in dem einzelnen Wollen der Seele mit geltend machen kann und vielfach tatsächlich auch geltend macht, ein Gedanke, der ihr dann auch unverrückt bestehen bleibt, selbst wenn ihr die Erfahrung schon Fälle genug bietet, in denen sie sich darin getäuscht hat, als Wille die wirkende Bedingung einer eingetretenen Veränderung zu sein, obgleich das, was als Veränderung eintrat, thatsächlich ihr „Gewolltes“ war.

Also auch wenn der Seele noch so oft „klar gemacht“ wird, dass sie in dem bestimmten Falle dem Schein verfallen war, da in Wirklichkeit nicht sie, sondern Anderes die Veränderung ge-

wirkt habe, so wird sie doch von dem Gedanken, wirken zu können, niemals lassen und zwar deshalb nicht, weil dieser Gedanke, wirken zu können, nicht aus der Betrachtung von schon vorliegenden Veränderungen erst nachträglich auf dem Wege des Schliessens erstanden, sondern aus dem Willen in dessen unmittelbarem Wissen von eigenem Wirken geboren ist.

Dass es so stehe, lehrt uns auch eine andere Überlegung. Wollen und Wünschen, sagten wir, unterscheiden sich dadurch, dass in jenem der Gedanke, das „Gewollte" wirken zu können, in diesem der Gedanke, das Gewünschte nicht wirken zu können, für das ursächliche Bewusstsein mit beschlossen sei. Wir hören aber, dass gar Viele behaupten, Wirken auf ein anschauliches Einzelwesen und daher auch bewusstes Wirken auf die Dingwelt sei der Seele unmöglich: man denke nur an die Parallelisten. Wäre nun der Gedanke des Wirkenkönnens dem menschlichen Bewusstsein erst aus der Betrachtung bestimmter vorliegender Veränderungen in der Dingwelt hervorgegangen, könnte das Wollen also auch überhaupt nicht der Seele eigen sein, bevor der Mensch den Gedanken seines Wirkenkönnens an den Veränderungen in der Dingwelt gewonnen hätte, wäre, mit anderen Worten, der Besitz dieses Begriffes vom Wirken für die Seele die notwendige Voraussetzung ihres Wollens, so würde der Parallelist selbst gar nicht zum Wollen einer Dingveränderung kommen dürfen. Denn weil er „weiss", dass die Seele eine Dingveränderung nicht wirken könne, so muss ihn, weil er ja ebenfalls „weiss", dass der Gedanke des Wirkens und Wirkenkönnens die notwendige Voraussetzung für ein Wollen der Seele sei, eben der Gedanke, Dingveränderung nicht wirken zu können, schlechtweg an jedem Dingveränderungwollen hindern; er würde immer nur zu dem Wunsche einer Dingveränderung kommen dürfen. Ist es offenbar, dass der Parallelist niemals zu einem Wollen irgendwelcher Dingveränderung kommen könnte, wenn er seinem Glauben tatsächlich auch im Leben Folge gäbe, so bleibt es dabei, dass der folgerichtig lebende Parallelist nur wünschen würde, zu Bett zu gehen, zu essen, zu schreiben u. s. f., niemals aber zu Bett gehen wollte, essen und schreiben wollte. Wenn er tatsächlich doch nicht nur zu Bett zu gehen, zu essen und zu

schreiben wünscht, sondern in vielen Fällen derartiges auch will und selber sein Wollen auch sehr wohl von seinem Wünschen unterscheidet, so straft er eben in seinem Leben seine Theorie Lügen.

Die Annahme von der Unmöglichkeit des Wollens, die eine notwendige Folge jener Annahme vom Nichtwirkenkönnen der Seele ist, müsste freilich für den Parallelisten, wenn er an ihr mit Berechtigung festhalten können soll, sich in seinem Seelenleben schlechthin bewähren, also die Unmöglichkeit zu wollen müsste nicht nur für ihn als denkendes Bewusstsein feststehen, sondern auch als ursächliches Bewusstsein bestehen, wenn es eben wahr wäre, dass der Gedanke des Wirkenkönnens die notwendige Voraussetzung des Wirkenwollens unseres Bewusstseins ausmachte und nicht umgekehrt dieser Gedanke des Wirkenkönnens aus dem wollenden Bewusstsein, das sich unmittelbar wirkend weiss, hervorginge.

Nun aber erfährt jeder Parallelist täglich an sich selbst, dass er als ursächliches Bewusstsein trotz jenes „Wissens", dass die Seele nicht wirken könne, keineswegs nur wünscht, sondern auch will und zwischen seinem tatsächlichen Wünschen und seinem ebenso tatsächlichen Wollen sicher unterscheidet. Hier zwingt ihn also sein eigenes Seelenleben zur Anerkennung der Tatsache seiner selbst als wollenden Bewusstseins, das trotz aller noch so fein entwickelten Gedanken über die angebliche Unmöglichkeit zu wirken besteht. Hat es aber noch keinen Parallelisten gegeben, der als ursächliches Bewusstsein nur wünschendes gewesen wäre, so ist diese Tatsache wenigstens ein Beleg dafür, dass das „Wissen" vom eigenen bewussten Wirken für die wollende Seele ein unmittelbares sei, und im Besonderen zugleich dafür, dass die Seele wollen kann, ohne vom Wirken und Wirkenkönnen vorher etwas zu wissen.

Dass die wollende und wünschende Seele, die wir als das ursächliche Bewusstsein bezeichnen, noch etwas Besonderes gegenüber dem bloss gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bewusstsein ist, als das wir die Seele zunächst betrachten konnten,

ist für uns keine Frage mehr. Geht man freilich, um jenes Besondere zu finden, auf die Suche nach einer besonderen Bestimmtheit neben der gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bestimmtheit der Seele, so wird man, wie wir darlegten, nichts Derartiges in der Seele antreffen. Dieses Ergebnis kann nun aber zu der Meinung verführen, es sei überhaupt Besonderes an unserem ursächlichen Bewusstsein nicht mehr zu entdecken, und man finde an ihm nur, was sich als zu den bekannten Bestimmtheiten gehörend erweise, denn bei diesen lasse sich wenigstens Alles, was jener „praktische Gegensatz" im ursächlichen Bewusstsein in sich fasse, unterbringen, und mit der Aufzählung seines Inhaltes, meint man wohl, sei auch schon Alles über das ursächliche Bewusstsein gesagt. Aber selbst wenn man nicht unterlassen hat, zu bemerken, dass dieser praktische Gegensatz nicht für sich im Menschen bestehe, sondern einer Seele eigen sei, die sich dieses praktischen Gegensatzes demnach bewusst sei, so fehlt in der Aufzählung dessen, was das ursächliche Bewusstsein bedeutet, doch noch etwas, und zwar bezeichnet dieser Rest gerade das eigentliche Besondere des ursächlichen Bewusstseins, das ja all die Bestimmtheiten der Seele, die nicht wünscht und will, mit dieser teilt; Wir nannten jenes Besondere das „sich ursächlich selbst beziehen". Man streiche aber dieses, und das ursächliche Bewusstsein als solches ist verschwunden, es bleibt die Seele nur als gegenständliches, zuständliches und denkendes Bewusstsein übrig. Das ist aber noch kein Wollen und auch noch kein Wünschen, wenn wir wahrnehmen und denken und Unlust haben sowie zugleich etwas im Lustlichte Vorgestelltes haben und uns auch noch dazu des besonderen Gegensatzes des die Unlust bedingenden Gegenständlichen und des in Lustlicht Vorgestellten unmittelbar bewusst sind: Wollen und Wünschen sind erst da, wenn das „sich ursächlich selbst beziehen" der Seele hinzukommt, das uns, die wir jenen praktischen Gegensatz in uns haben, eben zu wollendem und wünschendem Bewusstsein macht und sich allerdings mit Notwendigkeit aus jenem besonderen Gegensatze gebiert. Nicht aber der praktische Gegensatz in uns, sondern wir, die wir aus ihm heraus uns ursächlich als Einzelwesen dieses Augenblickes auf das im Lustlichte Vorgestellte beziehen, sind das ursächliche Bewusstsein, das da will oder wünscht.

Dass jedoch das „sich ursächlich selbst beziehen“ der Seele nicht eine Bestimmtheit der Seele sei, ersehen wir daraus, dass Wollen und Wünschen, diese zwei Blüten eines Stammes, nicht etwa verschiedenes „sich ursächlich selbst beziehen“ aufweisen, was doch der Fall sein müsste, wenn Wollen und Wünschen die zwei besonderen Bestimmtheiten einer allgemeinen Bestimmtheit „sich ursächlich selbst beziehen“ wären. Das „sich ursächlich selbst beziehen“ als solches ist in allen Fällen ein und dasselbe, und es lässt sich gar nicht zweierlei Art dieses Beziehens denken. Unterscheiden wir also mit gutem Recht Wollen und Wünschen, so muss in jedem von beiden mehr als nur ein „sich ursächlich selbst beziehen“ vorhanden sein, und in der Tat umfasst jedes ursächliche Bewusstsein die Seele in dem betreffenden Augenblicke völlig, also auch in allen ihren Bestimmtheiten des Seelenlebens, durch deren verschiedene Besonderheiten sich gerade eben das verschiedene ursächliche Bewusstsein ergibt. Als solches besondere ursächliche Bewusstsein haben wir nun schon, indem wir eine ganz allgemeine Betrachtung zunächst anstellten, das wollende und wünschende in der sie unterscheidenden Bestimmtheit festgestellt. Wir unterscheiden aber nicht nur ganz allgemein das Wollen und das Wünschen der Seele, sondern kennen auch Verschiedenheiten innerhalb des Wollens und des Wünschens. Ich denke hier nicht an diejenigen, die aus der Betrachtung des „Gewollten“, sowie des „Gewünschten“ als vorgestellter Veränderungen der Welt sich ergeben und eine endlose Mannigfaltigkeit zeigen, sondern vielmehr an die Verschiedenheiten, die wir die Stärke des Wollens und des Wünschens zu nennen gewohnt sind.

Wir reden ja von starkem und schwachem Wollen, von heissem und lauem Wünschen u. s. f. Da nun das „sich ursächlich selbst beziehen“ als solches keine Besonderheiten, daher auch keine Grade hat, so muss der Grund dieser Unterscheidung im Wollen und im Wünschen bei dem gesucht werden, das sich in mannigfacher Besonderheit im Wollen und Wünschen bietet, und in unserem Falle, wo es sich um „Stärke“ des Wollens und Wünschens handelt, können nur die Besonderheiten der zuständlichen Bestimmtheit des wollenden und wünschenden Einzelwesens in Frage kommen. Von dem besonderen Grade der im praktischen Gegensatze gegebenen Unlust hängt die

Stärke oder Schwäche des Wollens und Wünschens ab. Dass die im „praktischen Gegensatze“ sich findende Unlust in ihrer Stärke nicht etwa nur durch das massgebende Gegenständliche des Augenblicks bedingt sei, wissen wir, wenn auch jenes Gegenständliche die Art des Zuständlichen von sich aus bestimmt. Für die Stärke der Unlust aber kommt eben deswegen in dem praktischen Gegensatze besonders das im Lichte der Lust Vorgestellte mit in Betracht; in je hellerem Lustlicht dieses Vorgestellte dasteht, desto stärker ist die Unlust an dem massgebenden Gegenständlichen des Augenblickes. Je stärker aber die Unlust im praktischen Gegensatze erscheint, desto stärker ist auch das Wollen oder das Wünschen der Seele.

Die Wahrheit, dass die Stärke des Wollens von der Stärke der Unlust im praktischen Gegensatze abhängt, steckt auch in der Behauptung, dass Unlust und nicht Lust den Menschen zum Wollen bringe. Soweit der Satz jene Wahrheit vertritt, mag er bestehen bleiben; verkehrt jedoch ist er, wenn er sagen soll, dass aus der Unlust als solcher schon sich das Wollen gebäre, denn die wahre Geburtsstätte des Wollens ist und bleibt der praktische Gegensatz, in dem allerdings stets die Unlust als das augenblickliche Zuständliche sich findet.

Ist es auch falsch, dass das Wollen aus der Unlust allein herzuleiten sei, so bleibt es doch wahr, dass alles Wollen auf das Gefühl d. i. auf das Zusammen des Zuständlichen und Gegenständlichen eines Seelenaugenblicks gegründet sei. Denn das, was wir den praktischen Gegensatz genannt haben, was ist er als Ganzes betrachtet anders als das Gefühl des betreffenden Augenblicks? Aber wenn auch alles Wollen auf demjenigen Gefühl, das einen „praktischen Gegensatz“ darstellt, beruht, so ist doch nicht der Wille selbst nur dieses Gefühl, sondern er ist, wie wir dargelegt haben, die aus solchem Gefühl als praktischem Gegensatze heraus sich ursächlich selbst auf eine erst zu verwirklichende Veränderung beziehende Seele.

Schopenhauer hatte, wenn er das eigentliche Sein als „Wille“ begriff, ganz Recht, von diesem Standpunkte aus von Zuständlichem nur die Unlust für etwas Wirkliches auszugeben. Wäre nämlich die Seele immer Wille, so hätte sie in der Tat immer

Unlust, niemals aber Lust, denn im Willen findet sich niemals Lust, sondern immer nur Unlust. Wir müssen hier freilich sofort hinzufügen: wohl aber — und dies darf nicht übersehen oder als etwas für den Willen Gleichgültiges angesehen werden — findet sich im Willen auch immer Lustvorstellung oder, besser ausgedrückt, immer ein im Lichte der Lust Vorgestelltes.

Wenn gegen diese Auffassung des Willens Bedenken erhoben werden und man ihr entgegen halten möchte, dass doch so viele Handlungen des Menschen „aus Lust" geschähen, so werde ich das Letzte nicht bestreiten können, weise aber schon hier darauf hin, dass solche Handlungen keine Willenshandlungen, nicht vom Willen Gewirktes seien: die sogenannten „Handlungen aus Lust" nämlich sind sämtlich Triebhandlungen.

Es bleibt dabei, dass die Seele, wäre sie immer Wille, niemals Lust als ihr Zuständliches haben könnte, denn das Zuständliche des Willens ist stets die Unlust. Umgekehrt aber ist es ebenso wahr, dass die Seele, hätte sie noch nie Lust gehabt, auch niemals Wille sein könnte, denn in jedem Willen muss Lustvorstellung sich finden, die Seele aber, die keine Lust je gehabt hätte, könnte auch keine Lustvorstellung und demnach kein im Lichte der Lust Vorgestelltes haben.

Wie aber die Seele, die immer Unlust hätte, niemals Wille sein könnte, weil ihr Lustvorstellung und damit im Lustlichte Vorgestelltes nicht zukommen könnte, so würde andererseits eine Seele, die immer Lust hätte, auch nie Wille sein, weil Wille immer nur ein solches Gefühl als praktischen Gegensatz haben kann, dessen Zuständliches eine Unlust ist.

Wir sagen: wer die Lust und die Unlust im Seelenleben leugnet, muss auch den Willen leugnen, und wer den Willen verneint, muss auch die Lust und die Unlust im Seelenleben verneinen. Wer aber die Lust als Zuständliches im Seelenleben anerkennt, der räumt damit ohne weiteres auch ein, dass die Seele nicht immer Wille sei, denn niemals ist das Zuständliche des Willens eine Lust, sondern immer eine Unlust. Die Tatsache der Lust im Seelenleben ist also der sichere Beleg für unsere Behauptung, dass die Seele keineswegs immer wolle oder Wille sei, und sicher ist: je mehr Lustaugen-

blicke, desto weniger Augenblicke, in denen die Seele will: ein Wort, das für die „Willenserziehung“ von grundlegender Bedeutung ist.

§ 51.

Das Wirken des Willens.

Der Wille als wirkender unterscheidet sich darin von jeder Bestimmtheit, dass diese, wann immer sie ist, wirkt, also wirken muss, der Wille aber wohl wirken kann, aber nicht wirken muss. Eine Bestimmtheit kann wohl in einem besonderen Wirken, nicht aber jemals überhaupt im Wirken gehindert werden; der Wille dagegen, der gehemmt wird, ist im Wirken überhaupt gehindert. Jeder Wille, der nicht wirkt, muss aber gehemmt sein, denn der ungehemmte Wille muss wirken.

Das Wirken der Bestimmtheit ist je nach der Veränderung, auf die man es bezieht, entweder ein unmittelbares oder ein mittelbares zu nennen: auf das Wirken des Willens findet diese Bezeichnung keine eigentliche Anwendung, soll sie aber verwendet werden, so kann das Willenswirken nur als unmittelbares Wirken der Seele bezeichnet werden. Das Wirken des Willens ist jedoch stets ein vermitteltes, während das Wirken der Bestimmtheit stets ein unvermitteltes ist.

Die Mittel des Willenswirkens sind besondere Veränderungen im Leibe der Menschen in einer Wirkungsreihe, deren erstes Glied eine Gehirnveränderung ist, während sich an diese Reihe als ihre Fortsetzung das verwirklichte Gewollte anschliesst. Der Wille freilich bildet nicht etwa selber das Anfangsglied dieser Veränderungsreihe, sondern er steht ausser und über ihr, indem er von sich aus, „spontan“, die Veränderungsreihe als geschlossene setzt und indem eine seiner Bestimmtheiten das Anfangsglied der Reihe, die Gehirnveränderung, wirkt.

Die Einteilung des Wirkens der Seele in bewusstes und unbewusstes oder, was auf dasselbe zutrifft, in willkürliches und unwillkürliches Wirken ergiebt zwei besondere Gruppen, deren erste das seelische Einzelwesen als dieses besondere gegenständliche, zuständliche und denkende Bewusstsein des betreffenden Augenblicks zur wirkenden Bedingung im eigentlichen Sinne hat, während die zweite Gruppe auf seelische Bestimmtheit als das eigentliche Wirkende gestellt ist; dort also wirkt die Seele „kraft" ihrer besonderen Augenblickeinheit, die sie ist, hier aber „kraft" einer Bestimmheit, die ihr zugehört.

So unterscheiden wir zweierlei besondere seelische Kräfte, die Bestimmtheit und die seelische Augenblickeinheit der Seele, jene ist „Allgemeines", diese dagegen „Einziges" (s. S. 14). In dieser Hinsicht also unterscheidet sich das Bewusstsein wiederum noch besonders von dem Dinge als Einzelwesen in unserer Welt; denn dieses wirkt einzig und allein „kraft" seiner Bestimmtheit, nicht aber überdies auch „kraft" seiner Augenblickeinheit als solcher. Wir könnten freilich in gewissem Sinne auch von dem Dinge als wirkendem Augenblickswesen reden, indem wir unter seiner „Wirkung" die Summe der Wirkungen seiner einzelnen Bestimmtheiten verständen. Diese „Gesamtwirkung" ist aber doch nicht eine besondere Wirkung des Dinges als der Augenblickeinheit des Dinges neben den Wirkungen seiner Bestimmtheiten; nur eine solche besondere Wirkung aber meinen wir, wenn wir von der Wirkung der Augenblickeinheit als solcher sprechen, und sie findet sich in der Tat nur als Wirkung der Seele oder des Bewusstseins.

Da aber doch auch das Ding in jedem Augenblicke eine besondere Einheit ist, so liegt es offenbar an der Eigenart des Bewusstseins, dass dieses die Möglichkeit hat, wirkende Augenblickeinheit als solche zu sein, das Ding aber nicht. Das Bewusstsein kann aber ein als Augenblickeinheit wirkendes Wesen auch nur sein, weil und wann es Wille ist; und „Wille sein" ist allerdings einzig dem Bewusstsein möglich, da nur ein Bewusstsein in der Tat „beziehen", demnach auch nur ein Bewusstsein sich ursächlich selbst auf etwas beziehen kann.

Das Wirken der Seele als Wille ist das bewusste Wirken des Menschen, wir nennen es nach der wirkenden Bedingung daher das willkürliche Wirken. Die Seele als Wille ist aber

nicht immer auch eine wirkende Augenblickeinheit und dadurch unterscheidet sich der Wille wiederum in bemerkenswerter Weise nicht nur von jeder seelischen Bestimmtheit, sondern überhaupt von aller Bestimmtheit in unserer Welt.

Wir bemerkten schon früher, dass alles Wirkliche auch wirke (s. S. 456); diese Wahrheit gilt in der Tat von Allem, was Bestimmtheit ist und darum insofern von allem Einzelwesen, als es eben aus solchen Bestimmtheiten zusammengesetzt ist und diese zu eigen hat. Es lässt sich daher auch sagen: alle Bestimmtheit in der Welt wirkt und alles Einzelwesen wirkt in der Summe seiner Bestimmtheiten. Nicht aber wirkt alles Einzelwesen auch überdies noch kraft seiner Augenblickeinheit als solcher, sondern einzig das seelische Einzelwesen, und auch dieses wirkt nur, wenn es als Augenblickeinheit ein Wille ist. Das Letzte nun bedarf auch noch einer Einschränkung. Da das „sich ursächlich beziehen" der Seele nicht eine Bestimmtheit der Seele ist, so wirkt es auch nicht; abgesehen von diesem „sich ursächlich beziehen" der Seele aber findet sich die seelische Augenblickeinheit „Wille" in den bekannten seelischen Bestimmtheiten gezeichnet, die als solche, da sie doch bestehen, auch immer, freilich unbewusst, wirken. Die sich ursächlich selbst beziehende Augenblickeinheit der Seele aber, oder die Seele als Willenseinheit ist, eben wenn sie dieses ist, nicht auch schon eine wirkende. So unterscheidet sich die Willenseinheit d. i. die sich ursächlich selbst beziehende Augenblickeinheit der Seele auch dadurch von der seelischen Bestimmtheit, dass diese wirken muss, jene dagegen nicht wirken muss, wohl aber wirken kann.

Man missverstehe dieses „nicht wirken müssen, wohl aber wirken können" der Seele als Wille nicht! Wir sagen damit, dass die Seele die Möglichkeit habe, tatsächlich ein Wille zu sein, ohne als dieser Wille auch tatsächlich zu wirken. Da die Seele nicht eine Bestimmtheit besitzen kann, ohne dass diese und in ihr dann eben die Seele (unbewusst) wirke, so wird sie in ihrem Bestimmheitswirken überhaupt niemals „gehemmt" werden können; Bestimmtheitswirken schlechtweg ist nicht zu hindern. Man darf daher nicht meinen, dass, wenn es heisst, die Wirkung einer Bestimmtheit sei durch ein anderes Wirkendes „aufgehoben", die Bestimmtheit überhaupt nicht zum Wirken

gekommen, also schlechthin zu einer nichtwirkenden gemacht wäre. Das „aufgehoben" soll nur sagen, dass durch ein anderes Wirkendes eine *besondere* Veränderung, die sonst, wenn jenes nicht eingetreten wäre, als besondere Wirkung der Bestimmtheit sich gezeigt hätte, unmöglich gemacht ist, indes nicht, dass die Bestimmtheit in keiner Weise gewirkt hätte. Wenn ein Ding „kraft" seiner Masse und Bewegung in seinem Bestimmtheitswirken früher eine vorliegende Kugel in Bewegung setzte, so kann es geschehen, dass dies Ding mit denselben Bestimmtheiten in seinem Bestimmheitswirken *diese Bewegung* derselben Kugel *nicht zur Wirkung hat*, weil nämlich ein anderes Ding als gleiche „Kraft" entgegengesetzt auf die Kugel wirkt. Hier ist nun das Bestimmtheitswirken des ersten Dinges keineswegs überhaupt aufgehoben, sondern nur jene besondere Wirkung, die *Bewegung* der Kugel, ist nicht eingetreten, weil nicht nur das erste, sondern mit diesem zugleich ein zweites Ding auf die Kugel wirkte, so dass als eine *gemeinsame* Wirkung des Bestimmtheitswirkens *beider* Kugeln die *Ruhe* der Kugel da ist. Eine Bestimmtheit lässt sich also zwar an einem *besonderen* Wirken, nicht aber überhaupt am Wirken „hindern"; sie bleibt immer *wirkende* Bestimmtheit, darum sprechen wir bei ihr auch nicht von ihrer „Hemmung".

Ganz anders steht es mit dem wirkenwollenden Bewusstsein oder dem Willen. Wirkenwollen und Wirken ist nicht nur überhaupt zweierlei, sondern die Seele kann auch wirken wollen, ohne dass sie wirkt oder zum Wirken kommt. Die Hinderung des wirkenwollenden Bewusstseins am Wirken *überhaupt* heissen wir eben „Hemmung". Bei der Hemmung besteht allerdings der Wille fort, wie auch bei der Hinderung am *besonderen* Wirken die Bestimmtheit weiterbesteht, aber der weiterbestehende Wille wirkt als „gehemmter" überhaupt nicht, die an einem *besonderen* Wirken gehinderte Bestimmtheit dagegen wirkt dann eben in einer anderen Weise, niemals aber überhaupt nicht.

Dass in der Hemmung des Willens nicht nur ein *besonderes* Wirken, sondern überhaupt das Wirken dieser Augenblickeinheit als solcher aufgehoben ist, erklärt sich aus der Eigenart dieses Wirkenkönnenden, das eben als Wille oder wollende *Augenblickeinheit* immer nur *ein* „Gewolltes" aufzuweisen hat. Wird daher die Verwirklichung des *einen* Gewollten ge-

hindert, so ist damit überhaupt das Wirken dieses Willens gehindert.

Wir sprechen eben daher nicht von einer Hemmung des Willens, wenn sich dem wirkenden Willen etwa ein anderes Wirkendes entgegenstellt und ihm entgegenwirkt, sondern vielmehr von einem Kampfe des Willens mit diesem Anderen. Da gibt es, vorausgesetzt das Bewusstsein bleibe derselbe Wille, kein Zusammenwirken mit dem entgegengesetzt Wirkenden, sondern der Kampf geht für den Willen, der da kämpft, stets „auf Tod und Leben“, entweder der Wille wird in seinem Wirken schlechthin gehindert oder aber er wirkt sich schlechthin durch.

Die Hemmung des Willens hat nun ihren Grund entweder ausser der Seele oder in der Seele, wir unterscheiden demnach eine äussere und eine innere Hemmung des Willens.

Äussere Hemmung des Willens findet sich, wenn sein Leib die Willenswirkung unmöglich macht: sie zeigt sich z. B. bei dem vom Schlage Gelähmten, der sein Bein heben will oder sprechen will. Überall haben wir eine solche äussere Hemmung des Willens festzustellen, wo das Gehirn in Folge seines besonderen Zustandes sich der bestimmten Einwirkung von Seelischem unzugänglich zeigt und zwar beschränken sich diese den Willen „hemmenden Kräfte“ nicht auf diejenigen Grosshirnrindenteile, die uns als motorische Centren bekannt sind und die Bewegungen der Leibesteile bestimmen, also nicht nur auf eine Hinderung des Wahrnehmenwollens, Gehenwollens, Sprechenwollens, sondern auch im Vorstellenwollen und im Denkenwollen finden wir uns „gehemmt“, denn wie oft wird, was wir vorstellen und denken wollen, trotz dieses Willens nicht verwirklicht.

Von besonderem Interesse ist für die Psychologie aber die innere Hemmung des Willens, die, wie der Name sagen soll, durch etwas in dem Willen, dieser seelischen Augenblickeinheit, selber bedingt ist. Dass eine solche innere Hemmung bestehen müsse, ergibt sich aus den Fällen, in denen ein Wille nicht wirkt, obwohl im Leiblichen nichts vorliegt, das eine Hemmung des Willens begründen könnte. Wie kommt es nun, dass die Seele, trotzdem sie wirken will und auch angesichts der äusseren Verhältnisse wirken könnte, dennoch nicht wirkt? Diese innere Hemmung des Willens wird in vielen Fällen schon durch eine Vorstellung oder einen Gedanken der wollenden

Seele hervorgerufen, nämlich in all den Fällen, in denen das Gewollte als ein erst in der Zukunft, nicht „jetzt“, in diesem Augenblicke, zu verwirklichendes von uns vorgestellt ist.

„Ich will morgen verreisen“: zweifellos kommt hier ein Wille zum Ausdruck, wie wir nachgewiesen haben, zweifellos aber auch ein gehemmter Wille und zwar in seinem Wirken durch den Gedanken gehemmt, dass ich nicht schon heute, nicht schon jetzt, sondern erst morgen reisen kann. „Das ist ja ganz selbstverständlich“, wird man sagen: gewiss, aber kann denn eine Hemmung des Willens nicht etwas „Selbstverständliches“ sein? Und in diesem Falle ist sie es gewiss. Bin ich mir dessen bewusst, dass ich morgen reisen will, so steckt in diesem Willen auch der Gedanke, dass ich jetzt noch nicht reisen kann; am Reisenwollen fehlt es mir nicht, aber der Gedanke, dass ich erst morgen reisen kann, hemmt diesen Willen in seinem Wirken bis morgen. Aber trotz dieses „hemmenden“ Gedankens will ich morgen reisen, und ich unterscheide dabei sehr genau in diesem Fall zwischen Wollen und Wünschen. Es ist eben verkehrt, die Grenze zwischen Wollen und Wünschen zu verwischen, und ebensowenig, wie das Wünschen ein „unfertiges Wollen“ zu nennen, können wir es billigen, das Wünschen als „gehemmtes Wollen“ zu bezeichnen. Wenn wir Wünschen und Wollen überhaupt noch unterscheiden und sie in ihrer Besonderheit nicht in dem „ursächlichen Bewusstsein“ verschwinden lassen, so schliesst das wünschende Bewusstsein im Gegensatz zum Willen stets den Gedanken des Nichtwirkenkönnens in sich.

Ob nun der Wille tatsächlich gehemmt sei oder nicht, ob also tatsächlich nur ein Wirkenwollen oder ob ein Wirkenwollen und zugleich ein Wirken der wollenden Seele in dem bestimmten Falle stattfinde, in jedem Falle ist der Gedanke des Wirkenkönnens immer in der Seele mit beschlossen. Jeder Wille also, der tatsächlich nicht wirkt, ist zweifellos gehemmter Wille, aber nicht jedes ursächliche Bewusstsein, das nicht wirkt, ist deshalb auch gehemmter Wille, denn die wünschende Seele, die ebenfalls, wie der Wille, ursächliches Bewusstsein ist, will gar nicht, sondern wünscht nur zu wirken, für die wünschende Seele besteht daher auch gar nicht die Möglichkeit, gehemmt zu sein und sich demgemäss gehemmt zu wissen.

Die wünschende Seele ist sich ja dessen bewusst, dass sie ihr „Gewünschtes“ überhaupt nicht selber wirken kann, der gehemmte Wille ist sich nur dessen bewusst, dass er sein „Gewolltes“ in diesem Augenblicke allerdings nicht wirken könne. Der Wille „weiss“ also hier, dass sein Gewolltes zwar zur Zeit nicht durch ihn geschehen könne, dass er jedoch die wirkende Bedingung des Geschehnisses sein könne, indes der „Wünschende“ aber „weiss“, dass er die wirkende Bedingung des Gewünschten überhaupt nicht sein könne: ein Unterschied, der, wie ich meine, gar nicht zu verwischen ist und Wünschen gegen Wollen scharf abgrenzt.

Nicht gehemmter d. i. wirkender und gehemmter d. i. nicht wirkender Wille unterscheiden sich als Wille also dadurch, dass diesem der Gedanke, das Gewollte nicht jetzt vollbringen zu können, zugehört.

Der Gedanke, das Gewollte noch nicht vollbringen zu können, aber ist nicht das Einzige, durch den ein Wille innerlich gehemmt sein kann; als ein anderes Hemmendes bietet sich vielfach das Gefühl, das als Bestimmtheit eben immer wirkt und in diesem ihren Wirken nun den Willen selber oft nicht zu seinem Wirken kommen lässt.

Wir unterscheiden Bestimmtheitswirken oder unbewusstes Wirken und Willenswirken oder bewusstes Wirken der Seele; das letzte pflegen wir insbesondere „Tätigkeit“ der Seele zu nennen, da sich uns mit dem Worte „Tätigkeit“, insbesondere der Sinn eines Wirkens von Einzelwesen verbindet. So sprechen wir denn anstatt vom „Willenswirken“ meist von der Willenstätigkeit und meinen, eben nur für dieses Wirken der Seele das eigentliche Recht zu haben, das Wort seelische „Tätigkeit“ zu gebrauchen, da ja nur als Wille ein Einzelwesen die eigentliche, wirkende Bedingung selber sein kann; nur das wirkende Bewusstsein als Wille demnach heisst im eigentlichen Sinne ein „tätiges“ Einzelwesen, nur das bewusste Wirken im eigentlichen Sinne eine „Tätigkeit“.

Das Bestimmtheitswirken der Seele hat nun stets eine Gehirnveränderung zur unmittelbaren Wirkung. Wir unterscheiden aber unmittelbares und mittelbares Wirken in der Welt; das erste bezieht sich auf die dem Wirkenden unmittelbar folgende Veränderung, das zweite auf eine Veränderung, die

zeitlich von dem Wirkenden getrennt ist, so dass zwischen diesem und seiner mittelbaren Wirkung Anderes, das die notwendige Wirkungsverbindung zwischen ihnen schafft, zeitlich liegt. Von jeglicher Bestimmtheit und somit auch von jeder seelischen Bestimmtheit können wir unmittelbares und mittelbares Wirken aussagen. Die unmittelbare Wirkung jeglicher seelischen Bestimmtheit ist immer eine Gehirnveränderung des Menschen, dem diese Bestimmtheit eigen ist. Mittelbare Wirkung aber ist jede Veränderung in der Welt, die im Verfolge ihrer ursächlichen Reihe auf diese Bestimmtheit als wirkende Bedingung der ersten Veränderung in der ursächlichen Reihe zurückführt. Freilich gehört diese Bestimmtheit selber auch in eine weitere nur erst bis auf sie hier verfolgte ursächliche Reihe in dem Sinne, dass auch sie wiederum als Veränderung die unmittelbare Wirkung von anderem Vorausgehenden ist u. s. f.

Kann also jedes Bestimmtheitswirken der Seele als unmittelbares und auch als mittelbares Wirken begriffen werden, je nachdem man eben die in der Wirkungsreihe unmittelbar dem Auftreten der fraglichen Bestimmtheit folgende Wirkung oder eine spätere in der Wirkungsreihe ins Auge fasst, so fragt sich, ob die Willenstätigkeit ebenfalls als unmittelbares sowie als mittelbares Wirken zu fassen sei. Als unmittelbares Wirken gewiss! Denn ein Einzelwesen, das überhaupt tatsächlich wirkte, ohne dass auch zugleich Wirkung da wäre, ist eine Unmöglichkeit. „Wirken ohne Wirkung" ist auch nicht für den kleinsten Augenblick denkbar und ist ein Widerspruch in sich, denn es sagt aus, dass etwas tatsächlich wirkende Bedingung einer Veränderung wäre, ohne doch die wirkende Bedingung einer Veränderung tatsächlich zu sein. Vom mittelbaren Bestimmtheitswirken freilich wissen wir, dass die Bestimmtheit selber als in ihrer besonderen Weise unmittelbar wirkend nicht etwa noch da sein muss, wenn ihre mittelbare Wirkung eintritt; aber darum bleibt doch die Forderung für alles Wirkende bestehen, dass, sobald es da ist, auch eine Wirkung eintreten muss, und das ist eben seine unmittelbare Wirkung, Wirkendes ohne unmittelbare Wirkung kann es also nicht geben.

Was aber ist als die unmittelbare Wirkung des Willens zu bezeichnen? Willenswirkung kann doch überhaupt nur das genannt werden, was die Seele wirken wollte, d. i. die Veränderung,

die von der Seele „gewollt" war. Ist aber nur das verwirklichte Gewollte eine Willenswirkung, so lässt sich, weil jeder Wille nur ein Gewolltes (sei es auch in Gestalt eines Reihenzweckes) aufzuweisen hat, anscheinend auch nur eine Wirkung vom Willen aussagen. Wenn aber dies wahr ist, so kann es für den wirkenden Willen nicht etwa zunächst eine unmittelbare und dann auch noch eine Reihe mittelbarer Wirkungen geben, denn Willenswirken ist bewusstes Wirken, und was immer mit vollem Recht Wirkung des Willens genannt werden soll, das muss dem Wirkenden als Gewolltes bewusst gewesen sein. Sind also zwei besondere Wirkungen des Willens nicht möglich, weil sein Zweck stets einer und einheitlich ist, und sollen wir demnach für den Willen zwischen „unmittelbarer" und „mittelbarer" Wirkung uns entscheiden, so ist es nun klar, dass wir nur die erste ihm zusprechen werden, denn was immer er wirkt, muss er unter allen Umständen unmittelbar wirken. Alles Wirken des Willens wird also unmittelbares und alle seine Wirkung unmittelbare Wirkung sein.

Wir werden darum aber auch nicht bei der Betrachtung des wirkenden Willens jemals, wie unsere wirkende seelische Bestimmtheit und überhaupt alle wirkende Bestimmtheit in der Welt es uns vorführt, Veranlassung haben, auf eine Reihe von Wirkungen zu fahnden, von denen die eine nur diejenige Veränderung wäre, die als das verwirklichte Gewollte sich darstellte. Der Betrachtung des wirkenden Willens in Ansehung seiner Wirkung ist mit der Feststellung des gewirkten Gewollten in der Tat völlig Genüge geleistet. Es hätte augenscheinlich gar keinen Sinn, von etwas, das durch eine vom Willen gewirkte Veränderung als Bestimmtheit eines Einzelwesens wiederum unmittelbar gewirkt ist, als der „mittelbaren" Wirkung des Willens zu reden, da diese Wirkung doch keineswegs als ein „mittelbar" Gewolltes je mit irgendwelchem Recht wird angesprochen werden können. Gäbe doch auch diese Reihe von Veränderungen als Wirkungen betrachtet nicht das Bild einer gleichartigen Reihe von unmittelbar Wirkendem, da nur das erste ein Einzelwesen, der Wille, das nächste aber schon — denn alle Wirkung, auch die des Willens, ist Bestimmtheit eines Einzelwesens, niemals aber Einzelwesen selbst — eine Bestimmtheit wäre.

Wir erkennen demnach, dass zwar auf dem Gebiet des Be-

stimmtheitswirkens, also auf dem des Dingwirkens ausnahmslos, sowie auf dem des Seelenwirkens, soweit eben dieses Bestimmtheitswirken ist, sowohl von dem unmittelbaren als auch von einem mittelbaren Wirken des Einzelwesens geredet werden könne, dass aber das Wirken der Seele als Wille d. i. das Wirken der wollenden Augenblickeinheit unseres Bewusstseins, niemals als mittelbares, sondern nur als unmittelbares Wirken zu begreifen sei.

Sehen wir uns dieses (unmittelbare) Wirken des Willens im Vergleich zu dem unmittelbaren Wirken einer Bestimmtheit an, so ergibt sich ein bedeutungsvoller Unterschied und eine Eigentümlichkeit des Willenswirkens, die uns wohl auf den ersten Blick sogar geneigt sein lässt, der Willenstätigkeit die Unmittelbarkeit schlechtweg abzusprechen und es schlechtweg für mittelbares Wirken auszugeben.

Zunächst steht fest, dass das Seelenwirken, das wir als bewusstes Wirken oder Willenstätigkeit kennen, nicht wie das übrige Seelenwirken, eine Gehirnveränderung (s. S. 524) zu seiner unmittelbaren Wirkung habe. Einen Willen, der als wirkender sich einer Gehirnveränderung als seiner unmittelbaren Wirkung bewusst wäre, gibt es nicht. Aber wenn auch der Wille des Menschen als solcher nicht in unmittelbarer ursächlicher Beziehung zu einer auftretenden Gehirnveränderung steht, so kann doch andererseits der Wille auch nicht wirken ohne die Hülfe einer Gehirnveränderung und anderer in deren Wirkungsfolge sich anschliessender Veränderungen sei es im Gehirn selber, sei es anderswo im menschlichen Leibe u. s. f. In diesem Sinne ist jegliches Wirken der Seele, wenn auch ein unmittelbares und zwar ausschliesslich unmittelbares, so doch auch stets ein vermitteltes Wirken.

Sprechen wir von dem Wirken des Willens als „vermitteltem", so haben wir dabei auch Veränderungen mit im Auge, die zwar als Wirkungen nicht dem Willen, weder mittelbar noch unmittelbar, zuzuschreiben wären, aber doch als die notwendigen Mittel zur Verwirklichung des Gewollten erkannt werden und zwar sind dies stets in einer Wirkungsreihe liegende Veränderungen im Leibe des wollenden Menschen, deren erste unter allen Umständen eine Gehirnveränderung ist. In diesem Sinne erscheint also jegliches Willenswirken vermittelt, mag

das Gewollte nun ein Gehen oder Singen, ein Aufmerken oder Denken sein. An seiner Unmittelbarkeit verliert aber dieses bewusste Wirken der Seele nichts, wie sehr es sich auch in dem angegebenen Sinne vermittelt erweisen mag.

Es wäre verkehrt, anzunehmen, dass vermitteltes und mittelbares Wirken ein und dasselbe sei. Im mittelbaren Wirken liegt das (mittelbar) Wirkende und die (mittelbare) Wirkung zeitlich getrennt vor, zwischen dieser und jener liegen andere Veränderungen einer Wirkungsreihe, deren erstes Glied jenes Wirkende und deren letztes dessen mittelbare Wirkung ausmacht. Von den dazwischenliegenden Veränderungen werden wir aber sicherlich niemals im eigentlichen Sinne des Wortes sagen, dass sie die mittelbare Wirkung für jenes Wirkende „vermittelt" hätten, sondern nur, dass sie, indem sie als Glieder der Wirkungsreihe auftreten, es uns in der Betrachtung ermöglichen, die letzte Veränderung der Reihe in ursächliche Beziehung zu dem ersten Gliede als dessen mittelbare Wirkung zu bringen. Im vermittelten Wirken als das sich stets die Willenstätigkeit zeigt, haben wir es zwar auch mit einer Reihe von Veränderungen als Wirkungen zu tun, aber als das Anfangsglied der Wirkungsreihe finden wir nicht etwa das Vorgestellte „Gehenwollen" oder „Singenwollen" vor, das von dem tatsächlichen Gehen oder Singen zeitlich durch die leiblichen Veränderungen, die in der Tat eine Wirkungsreihe darstellen, getrennt wäre, wie ja doch bei jedem mittelbaren Wirken das Wirkende von der Wirkung durch die „Mittelglieder" der Wirkungsreihe getrennt ist. Der wirkende Wille und seine Wirkung d. i. das verwirklichte Gewollte, erscheinen, wie wir wissen, niemals zeitlich getrennt, dem ungehemmten Willen folgt seine Wirkung stets „auf dem Fusse" d. h. zwischen diesem Wollen und der Wirkung liegt keine Veränderung, der Wille selbst aber und die Willenswirkung liegen auch nicht in einer Wirkungsreihe von Veränderungen, denn der Wille ist selbst keine Veränderung, keine auftretende Bestimmtheit. So hat sich also ergeben, dass, obwohl auf den ersten Blick der Schein für das Willenswirken bestand, es sei ein mittelbares Wirken, weil es ein vermitteltes ist, in der Tat nun das Willenswirken stets ein zwar vermitteltes, doch ohne Frage immer ein unmittelbares Wirken der Seele sei.

Ein Wille, dem nicht ein Leib zu Gebote stände, so dass dieser ihm mit seinen wirkenden Bestimmtheiten als „Mitteln" diente, würde selber niemals wirken, und doch sind diese notwendigen Mittel für das Willenswirken, die wir als besondere im Leibe auftretende Veränderungen kennen, nicht etwa die Wirkungen des Willens und, sofern sie ihm eben als Mittel zur Verwirklichung seines Gewollten dienen, nicht auch selber sein „Gewolltes".

Darum ist auch das vermittelte Wirken, das wir von dem wirkenden Willen aussagen, nicht mit jenem bewussten Wirken der Seele zu verwechseln, in dem von ihr ein Reihenzweck, der „Mittel und Zweck", wie wir zu sagen pflegen, in sich schliesst, verwirklicht wird; denn hier ist ja eben das sogenannte „Mittel" nicht weniger als der sogenannte „Zweck" „gewollt", in diesem wirkenden Willen gehört das sogenannte „Mittel" ebenso wohl zu dem einheitlichen Zweck des Willens, wie der sogenannte „Zweck" selber (s. S. 487 f.). Wir werden daher niemals das Wirken eines Willens deshalb ein vermitteltes Wirken nennen, weil es einen Reihenzweck d. i. „Mittel und Zweck", verwirklicht, wohl aber ist auch solches Reihenzweckwirken der Seele, ebenso wie dasjenige Wirken der Seele, das einen „einfachen" Zweck verwirklicht, ein vermitteltes, weil eben alles Wirken der Seele als Wille vermitteltes Wirken sein muss.

Vermitteltes Wirken ist aber auch die Willenstätigkeit ganz allein von allem Wirken in der Welt, so dass sich auch hierdurch das bewusste Wirken vom „unbewussten" Wirken in der Welt abhebt. Jedes unbewusste Wirken in der Welt d. i. das gesamte Wirken des Dinges und das unbewusste Wirken der Seele ist in der Tat unvermitteltes Wirken, was wir auch so ausdrücken können, dass alles Bestimmtheitswirken, mag es unmittelbares mag es mittelbares sein, sich als unvermitteltes Wirken erweise. Das Wirken des wollenden Bewusstseins dagegen ist ebenso ausnahmslos ein unmittelbares und vermitteltes Wirken der Seele.

Wie aber ist dieses bewusste Wirken der Seele als vermitteltes näher zu verstehen? Wenn die Veränderungen des Leibes, welche die Mittel zur Verwirklichung des Gewollten hergeben, notwendige sind, also nicht ausgeschaltet werden können, ohne

zugleich die Verwirklichung des Gewollten ausbleiben d. i. den Willen gehemmt zu sehen, so muss eben, wenn sie auch nicht Wirkungen des Willens selbst sind, doch zwischen ihnen als Veränderungen und dem Willen, eine notwendige Beziehung bestehen, so dass diese Veränderungen demnach doch wieder als Wirkungen zum Willen der Seele in Beziehung zu bringen sind. Wie löst sich nun dieser scheinbare Widerspruch, dass die vermittelnden Leibesveränderungen einerseits doch keine Wirkungen des Willens sein können, weil sie als die Mittel zur Verwirklichung des Gewollten ja nicht selber Gewolltes sind, andererseits aber doch ihre wirkende Bedingung im Willen haben?

Wäre der Wille nicht die Augenblickeinheit des Bewusstseins mit all ihren Bestimmtheiten, sondern etwas schlechthin Einfaches, so würde es vollkommen unverständlich sein, dass Gehirnveränderung und das, was auf sie weiter als unmittelbare und mittelbare Wirkung im Leibe folgt und das Mittel zur Verwirklichung des Gewollten mit ausmacht, mit solchem „Willen", trotzdem dass es nicht seine Wirkung sein soll, dennoch in ursächlicher Beziehung stehen könne. Da aber Wille die sich ursächlich selbst beziehende Augenblickeinheit der Seele ist, so haben wir im „Willen" eine besondere Einheit mit verschiedenen Bestimmtheiten vor uns, von denen eine jede auch als solche besonders wirken muss. Wenn nun auch der Wille, diese sich ursächlich selbst beziehende Einheit von Bestimmtheiten, als solcher wirkt, so müssen doch auch zugleich seine Bestimmtheiten eine jede noch als solche besonders wirken, und dieses Wirken muss, da es nicht Willenswirken, sondern Bestimmtheitswirken ist, ein unbewusstes Wirken sein. Es geht also tatsächlich aus dieser eigenartigen seelischen Einheit, die wir Wille nennen, zweierlei Wirken zugleich hervor, ein bewusstes und ein unbewusstes Wirken, und dass dies beides zugleich möglich ist, liegt eben an der Eigenart jener Einheit „Wille" als einer Bewusstseinseinheit oder, was hier besonders betont sein soll als einer bewussten Einheit.

Wenn wir nämlich von einer unbewussten Einheit von Bestimmtheiten, wie das Ding es ist, sagen, dass sie wirken, so macht Alles, was wir an Wirkung von ihr, diesem Dinge, aussagen können, nur die blosse Summe der Wirkungen seiner

einzelnen Bestimmtheiten aus, von einer besonderen Wirkung des Dinges als dieser Augenblickeinheit im Unterschied von der Summe der Wirkungen seiner Bestimmtheiten ist aber nichts zu finden.

Anders steht es mit der Seele als der Augenblickeinheit ihrer Bestimmtheiten, wenn sie als wollende, also in ihrem Selbstbewusstsein, sich ursächlich bezieht und als solches „Selbst“ dann wirkt. Allerdings gehört auch zu dem Wirken der Seele allgemein zwar all das unmittelbare und mittelbare Wirken ihrer Bestimmtheiten, welches eben in Gehirnveränderung und ihren Folgen sich darstellt, daher wirkt die wollende Seele einmal als Wille bewusst und zugleich in ihren besonderen Bestimmtheiten unbewusst. Weil aber eben diese Bestimmtheiten in der Tat Bestimmtheiten des Willens sind, so verstehen wir es, dass ihre Wirkungsreihe die Mittel zur Verwirklichung des von diesem Willen Gewollten seien, denen das verwirklichte „Gewollte“ als die auftretende Veränderung eben der Wirkungsreihe als Endglied sich anschliesst.

Daraus geht hervor, dass die ganze Veränderungsreihe „von Gehirnveränderung z. B. bis zum Gehen“ in der Tat von der seelischen Augenblickeinheit „Wille“ abhängig ist, wenn auch allein das Gehen das gewirkte Gewollte ist und daher allein im eigentlichen Sinne die Wirkung des Willens, dieser Augenblickeinheit des Einzelwesens, genannt werden darf, während die übrigen Glieder jener Veränderungsreihe auf dem unbewussten Wirken einer Bestimmtheit dieser Augenblickeinheit beruhen. Darum ist der Wille als Wirkendes auch nicht als das Anfangsglied jener Veränderungsreihe zu begreifen, weil sonst die Verwirklichung des Gewollten zeitlich von dieser Augenblickeinheit „Wille“ durch die anderen Veränderungen, die wir ja als Glieder einer Wirkungsreihe feststellen können, getrennt auftreten müsste. Überdies könnte der Wille, wäre er eines der Glieder jener Veränderungsreihe, ja auch gar nicht eine Augenblickeinheit der Seele sein, sondern müsste, wie jede Veränderung, die in unserer Welt auftritt, eine Bestimmtheit der Seele bedeuten. Von alledem ist also beim Willen keine Rede, was auch aus einem Vergleich der Veränderungsreihe, die beim Willen als das Mittel für die Verwirklichung des Gewollten in Frage kommt, und derjenigen des mittelbaren

Bestimmtheitswirkens sich ergibt. Jene Reihe ist nämlich eine geschlossene, diese dagegen eine offene, das will sagen, für jene ist das vorgestellte „Gewollte" das Anfangs- und das verwirklichte „Gewollte" Schlussglied, für diese besteht weder ein Anfangs- noch ein Schlussglied, und was wir hier eine besondere Veränderungsreihe nennen, ist tatsächlich das von uns nur herausgehobene Stück einer rückwärts und vorwärts unbegrenzten Veränderungsreihe unserer Welt.

Die geschlossene Veränderungsreihe, die sich beim Willenswirken darbietet, wird durch den Willen mit seinem Gewollten in der Tat erst bestimmt und begonnen — insofern hatte Kant Recht, wenn er von dem Vermögen des Willens „eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen" sprach — und der Wille selbst steht in der Tat nicht mit in dieser von ihm begonnenen Veränderungsreihe, auch nicht als Anfangsglied, wie man es wohl sich ausmalen möchte, sondern das Anfangsglied dieser Reihe bildet nur das im Lichte der Lust Vorgestellte, das Gewollte, das als Bestimmtheitsbesonderheit der Seele in der unendlichen Veränderungsreihe der Welt eingeschlossen ist.

Sobald man jene beim Willenswirken sich als „Mittel" einfindende Veränderungsreihe für eine mit dem Willen selbst anfangende d. h. ihn als ihr Anfangsglied einschliessende Veränderungsreihe ansehen zu müssen meint, so kommt man von diesem falschen Standpunkt notgedrungen zu der Annahme eines „unbewussten Willens" und eines „unbewussten" Wirkens dieses „Willens", der in seiner Unbewusstheit die richtige Gehirnstelle mit Sicherheit treffe und deren Veränderung unmittelbar wirke. Das Wahre an dieser Dichtung ist nur, dass die Gehirnveränderung in der Tat durch ein unbewusstes Wirken, freilich nicht des Willens als solchen, denn das ist unmöglich, wohl aber einer Bestimmtheit, die zu dem Willen, dieser sich ursächlich selbst beziehenden Augenblickeinheit der Seele, gehört.

Wer nun etwa von einem angeblich „unbewusst" wirkenden Willen spricht, der hält dabei doch immer auch an dem Gedanken fest, dass es sich hier um eine geschlossene Veränderungsreihe handle, die in ihrer Besonderheit eben durch den Willen und sein Gewolltes — denn auch von diesem kann sich der Begriff des Willens selbst in seiner sogenannten

Unbewusstheit für den denkenden Menschen nicht frei machen, wie E. v. Hartmann gezeigt hat — bestimmt werde, indem der Wille den Anfang setzt und das verwirklichte Gewollte das Schlussglied dieser Veränderungsreihe bildet. Der Wille selbst aber erscheint auch hier nicht selber in die Veränderungsreihe als Glied mit eingestellt, sondern schwebt eben als wirkendes Bewusstsein über ihr.

Der Gedanke, die Veränderungsreihe als solche in dieser ihrer Geschlossenheit, indem sie mit dem Gewollten beginnt und mit der Verwirklichung des Gewollten schliesst „von sich aus" d. i. selber gesetzt zu haben, ist in dem bewusst wirkenden Menschen von vorneherein lebendig. Es gehört in der Tat mit zu dem wirkenden Willen selber, dass er sich dessen bewusst ist, die Veränderungsreihe in ihrer besonderen Geschlossenheit von sich aus bestimmt zu haben. Dieser Gedanke, der dem wirkenden Willen unmittelbar eigen ist, bildet das Wahre an der Behauptung von der „Spontaneität" des Bewusstseins d. i. also der Fähigkeit des Willens, von sich aus etwas anzufangen und zu setzen. Diese Spontaneität kommt allerdings dem Bewusstsein allein in der Welt zu und auch ihm nur als dem wollenden Bewusstsein. Einzig als Wille vermag der Mensch eine besondere Veränderungsreihe von sich aus anzusetzen, die mit der Verwirklichung des von ihm Gewollten schliesst. Wenn auch das verwirklichte „Gewollte" als die bestimmte Veränderung in der Welt betrachtet sich stets als Glied einer unbegrenzten Veränderungsreihe in der Welt darstellt, — „Gewolltes" hört es doch auf zu sein, sobald der besondere Wille, der jene Veränderung gewollt hat, aufhört zu bestehen d. i., anders ausgedrückt, mit der Verwirklichung selbst.

Diese Spontaneität, eine besondere Veränderungsreihe von sich aus und für sich zu setzen, wird das Bewusstsein allemal zeigen, wenn es wirkender Wille ist, was immer auch sein Gewolltes sein mag, ob eine Veränderung in der übrigen Welt, oder eine Veränderung dieses Bewusstseins selbst, ob ich reisen oder essen, mich bilden oder ein guter Mensch sein will.

Kommt Spontaneität nur dem Willen zu, und ist das Bewusstsein immer aus sich selbst zum Willen geworden, so erscheint also auch der Wille d. i. das wollende Bewusstsein in dem, was es will und als Wille wirkt, aus sich selbst allein be-

stimmt. Wir wissen: der Augenblick, in dem der praktische Gegensatz im Bewusstsein auftritt, ist die Geburtsstunde des Willens, in der das Bewusstsein sich selbst als Wille gebiert, da das, was da macht, dass die Seele Wille wird, nämlich der praktische Gegensatz, ganz ihr selbst angehört.

§ 52.

Willensleben und Triebleben.

Unter dem unbewussten oder dem Bestimmtheitswirken der Seele tritt besonders das Triebwirken hervor. Was wir „Trieb" nennen, lässt sich nicht mit dem Willen unter einen Begriff bringen, denn Trieb ist nicht eine besondere Augenblickeinheit der Seele, wie der Wille, sondern eine Bestimmtheit der Seele, nämlich die Bestimmtheit, die wir Gefühl nennen, und zwar heisst das Gefühl eben Trieb, sofern es als wirkende Bestimmtheit besonders herausgestellt wird. Bedeutet „Trieb" aber das wirkende Gefühl, so lässt es sich verstehen, dass der Mensch in Wahrheit Wille und Trieb zugleich aufweisen kann, und dass die Seele zu gleicher Zeit einmal als die besondere Augenblickeinheit „Wille" bewusst wirken und zugleich auch noch besonders „kraft" ihrer Bestimmtheit „Gefühl" unbewusst wirken könne. Ist dies aber möglich, so vermögen wir auch den sogenannten Kampf der Seele mit „sich selbst" d. h. eben den Kampf des Willens mit dem Triebe zu begreifen, ohne dass wir die Seele in zwei Seelen auseinanderdenken müssen.

Wir haben dargestellt, dass die Seele nicht nur als Wille, sondern in demselben Augenblick auch „kraft" ihrer besonderen Bestimmtheiten besonders wirke, und dass dieses ihr Bestimmtheitswirken als unmittelbares stets eine Gehirnveränderung zur Wirkung haben müsse, als mittelbares aber all das, was in der Veränderungsreihe von der Gehirnveränderung aus, also zunächst was als Veränderung im eigenen Leibe des Menschen auftritt.

Unter diesem Bestimmtheitswirken tritt als ein besonderes das Triebwirken hervor, das hier noch, weil es so vielfach mit dem Willenswirken zusammengeworfen wird, besonderer Erörterung bedarf.

Das Bewusstsein, sahen wir, wird aus dem in ihm auftretenden „praktischen Gegensatz" heraus zum Willen. Wann immer der praktische Gegensatz im Bewusstsein auftritt, muss dieses ein Wille werden, andererseits aber kann es gar nicht ein Wille sein, wenn nicht der praktische Gegensatz in ihm ist.

Dem Willen pflegt man den „Trieb" zur Seite zu stellen und beide unter einen Begriff zu bringen, so dass der Trieb wohl der „einfache Wille" genannt wird. So lesen wir bei Wundt, dass die Triebhandlung eben die „einfache" Willenshandlung und der „Trieb" selber „ein Gefühl mit begleitender Vorstellung", der „Wille" im „engeren" Sinne aber „ein mit Entscheidung und Entschliessung verbundener Affekt" sei. Daraus geht hervor, dass nach Wundt der Wille schlechtweg als Gefühl d. i. als ein Zusammen von Zuständlichem und Gegenständlichem des Bewusstseins begriffen werden soll, und so nimmt es uns denn auch gar kein Wunder, dass Wundt Wille und Trieb unter einen Begriff zu bringen vermag, denn darin stimmen wir mit Wundt überein, dass der „Trieb" allerdings nichts anderes als ein Gefühl sei.

Von anderer Seite wird uns gesagt, „Trieb" sei ein „Drang" und zwar der „Drang nach Veränderung eines gegebenen Zustandes". Was sollen wir hier nun unter „Drang" verstehen? Meint das Wort „Drang" etwas „Seelisches", — und das steht wohl ohne Weiteres fest — so wird es nur „Drangempfindung" bedeuten können. Wie wir uns mit Wundt in der Auffassung dessen, was Trieb sei, zu verständigen vermöchten, weil auch wir den Trieb für ein Gefühl halten, so wäre es uns auch andererseits möglich, mit dieser zweiten Auffassung vom Trieb uns wenigstens so weit zu verständigen, dass wir in dem Gefühl, sofern wir es „Trieb" nennen, als dessen begleitendes Gegenständliches eine Innenempfindung, die wir besonders mit dem Namen „Drang" (Drangempfindung) bezeichnen können, finden. Dagegen müssen wir es, eben weil der sogenannte „Drang" im Triebe eine Drangempfindung bedeutet, abweisen, wenn man hinzufügt, dieser im Trieb sich findende „Drang" sei

ein „Drang nach Veränderung“. Es giebt sicherlich Drangempfindung, aber niemals findet sich etwas wie „Veränderungsdrang“ als eine besondere Empfindung in unserer Seele. Was mit jenem Worte gemeint sein könnte, wäre nicht ein Veränderungsdrang, sondern eine Veränderungsvorstellung, die etwa mit der Drangempfindung zugleich im Bewusstsein aufträte. Doch die Psychologen, die den fabelhaften und unklaren Begriff „Drang nach Veränderung“ auf den Trieb anwenden, heben diese ihre Behauptung, soweit sie eine angebliche Veränderungsvorstellung in dem Triebe betrifft, selber wieder auf, wenn sie hinzufügen, der Trieb „enthalte keine Vorstellung irgend eines Zieles“. Ist das Letzte richtig, so kann man auch fernerhin nicht behaupten, Trieb sei ein „Drang nach Veränderung“, da dieses Wort den Gedanken einer kommenden oder möglichen Veränderung als eines Zieles in sich schliesst; in diesem Gedanken versteckt sich eben augenscheinlich schon der Begriff des Wollens. Dies Letzte bestätigt sich uns dadurch, dass man in dem Triebe ein „Streben“ zu sehen pflegt; denn was ist das Streben, wenn wir es klar begreifen, anderes als „wirkendes Wollen“? Brauchen wir das Wort „Streben“ von Dingen, also von dem Unbewussten unserer Welt, so entdecken wir bald, dass wir dabei die Dinge behandeln, als ob sie selber Bewusstsein wären.

Wie Mancher hat als das „Gewollte“ seines Willens nichts mehr aufzuweisen, als nur das „fort von hier“, er „drängt“, wie wir sagen, fort von hier, er hat den Drang nach Veränderung, und doch werden wir keinen Anstand nehmen, dieses „fort von hier“, diese Veränderung, ein Gewolltes zu nennen und hier einen Willen festzustellen. Dadurch also, dass man im Trieb einen „Drang nach Veränderung“ sieht, macht man in der Tat aus dem Trieb ein „Streben“, macht man also mit anderen Worten aus dem Gefühl ein Wollen, verlegt somit den Begriff „Trieb“ in ein ganz anderes Gebiet unseres Seelenlebens und bezeichnet den Trieb nun wohl, wie z. B. Wundt, als den „einfachen Willen“, was für diesen Psychologen freilich nicht als ein Übergehen in ein anderes Gebiet erscheint, weil er den Willen, wie den Trieb, für ein Gefühl ausgibt.

Soviel ist nun in unserer Streitfrage von vorneherein sicher, dass, wenn Trieb immer Gefühl bedeutet, er mit dem Willen nur dann zusammengeworfen werden könnte, wenn auch Wille

ein Gefühl wäre, und andererseits steht ebenso fest, dass, wenn Trieb ein „Drang“, will sagen, ein „Streben“ wäre, er ein Gefühl nur dann sein könnte, wenn auch das Streben als ein „Fühlen“ zu begreifen wäre.

Wir unsererseits halten an der von uns begründeten Behauptung fest, dass der Wille die sich ursächlich selbstbeziehende Seele, also das wollende Einzelwesen bedeute, während Diejenigen, die Trieb und Wille unter einen Begriff bringen möchten, den Willen, wie den Trieb, für eine Bestimmtheit der Seele und beide für Bestimmtheiten gleicher Art halten, nämlich entweder für Bestimmtheiten einer besonderen „dritten“ Art neben „Denken und Fühlen“, einer Art, die man dann wohl „Streben“ und auch „Begehren“ nennt, oder für besondere Gefühle und zwar das Letzte eben dann, wenn man überhaupt der Seele nur zwei Bestimmtheiten, die gegenständliche und die zuständliche, zubilligt.

Unter „Trieb“ begreifen wir unsererseits das Gefühl der Seele, nicht die Seele selbst in einem bestimmten Augenblick, und damit sind uns denn „Trieb“ und „Wille“ begrifflich völlig von einander getrennt: der Trieb d. h. Gefühl eine Bestimmtheit, der Wille dagegen eine Augenblickeinheit der Seele.

Wenn gar Viele im Trieb ein dem Willen verwandtes Seelisches, oft gar einen „unbewussten“ Willen sehen, was dann genauer sagen soll, einen Willen, der zwar ein „Ziel“ habe, aber sich dieses Zieles nur nicht bewusst sei, so lässt sich die Verirrung wohl daraus verstehen, dass die als Trieb auftretende Bestimmtheit des Bewusstseins eben als wirkende, wie man sie bisher schon erfahren hatte — und Bestimmtheit muss ja immer ein Wirkendes sein — nunmehr in der Weise gedacht wurde, als ob die Wirkung, gleichsam in einer stark abgeblendeten Vorstellung „anticipiert“, dem „Triebe“ irgendwie innewohne und als „dunkle“ Vorstellung somit das eigentliche unbewusst Wirkende sei. Man verlegt auf diese Weise das Wissen von einer Veränderung als der Wirkung eines Gefühls vorstellungsmässig in dieses Gefühl mit hinein, als ob das Bewusstsein, wenn es Gefühl hat, auch die Vorstellung einer bekannten Wirkung dieses Gefühls eben als diese fühlende Seele mit hätte. Wie man leider vielfach von einer dem Dinge „innewohnenden Tendenz“ redet

und damit den irrigen Gedanken zur Blüte bringt, das Ding selbst habe einen „Drang zu einer Veränderung“ in sich — was dann schliesslich auf das berüchtigte „unbewusste Wollen“ des Dinges hinaus kommt, — so spricht man auf dem Gebiete des Seelenwirkens wohl auch von einer „Zielstrebigkeit“ im unbewussten d. i. im Bestimmtheitswirken der Seele und verleitet dadurch zu dem Gedanken, dass in dem Gefühl, das als Bestimmtheit natürlich auch wirkt, ein „Ziel“ d. i. Zweck sich als „treibender“ Kern des Gefühls geltend mache — was auf dem Wege über den Zielbegriff ebenfalls zu der Meinung des „unbewussten Willens“ führt und das Gefühl selber zu einer „unbewusst strebenden oder wollenden“ Sache herausdichtet.

Der Trieb ist aber nichts anderes als eben Gefühl, das nur „Trieb“ heisst, wenn wir es als wirkendes besonders begreifen. Die Gefühle als Triebe bezeichnen wir dann entweder nach ihrer Art oder nach ihrer Wirkung, ja wir kennen für manchen Trieb beide besondere Bezeichnungen, so nennen wir z. B. ein und dasselbe Gefühl als wirkendes den Hungertrieb und den Ernährungstrieb, oder den Geschlechtstrieb und den Fortpflanzungstrieb, vor Allem aber wählen wir doch die Bezeichnung des Triebes nach seiner Wirkung, so den die meisten Gefühle als wirkende in sich begreifenden „Selbsterhaltungstrieb, aber auch den besonderen Nachahmungstrieb, Spieltrieb, Wissenstrieb, Geselligkeitstrieb u. s. f.

Dass unsere Auffassung dessen, was man Trieb zu nennen pflegt, richtig sei, geht auch daraus hervor, dass wir, ob etwas ein Trieb sei oder ob ein Trieb da sei, immer erst aus einer vorliegenden „Wirkung“ erschliessen und festlegen können, während wir z. B., ob etwas ein Gefühl sei oder ob ein Gefühl da sei, an sich selber feststellen können, ohne etwa die Wirkung des Gefühls in Betracht zu ziehen. So werden wir denn z. B. dem Hungergefühl als solchem noch nicht den Namen eines Triebs zuerkennen, sondern erst, wenn es in seiner Wirkung entweder sich uns offenbart oder von uns betrachtet wird. Daraus ergiebt sich endlich noch ein anderer Unterschied zwischen „Trieb“ und „Wille“, dass nämlich jener als Wirkendes nur überhaupt besteht und festzustellen ist, der Wille aber, wie wir gesehen haben, auch, ohne zu wirken, besteht.

Nur wenn Trieb das Gefühl eben als wirkende Bestimmt-

heit betrachtet bedeutet, „Trieb“ und „wirkendes Gefühl“ also ein und dasselbe sind, lässt sich auch verstehen, dass der Mensch Wille und Trieb in demselben Augenblicke zeigen kann, also dass sich beide zugleich in der Tat als Wirkendes erweisen können.

Wären Trieb und Wille beide seelische Bestimmtheit und derselben Art, vielleicht etwa Gefühl, so könnten wir angesichts der Einfachheit des seelischen Einzelwesens ein Zugleich beider in demselben Menschen nicht fassen. Gesetzt, Trieb und Wille wären beide Gefühl oder „Affekt“ (Wundt), so wissen wir, dass zwei Gefühle dem Menschen nicht zugleich eigen sein können. Wir begreifen aber, dass die subjektlose Psychologie, die ja ohnedies dem Seelischen, das wir „Wille“ zu nennen gewohnt sind, nicht gerecht zu werden vermag und doch auch ihrerseits die Tatsache, dass wir unsere Triebe bekämpfen wollen und bekämpfen, anerkennen und zu erklären suchen muss, zu der durch die Tatsachen des Seelenlebens nicht zu belegenden Behauptung greift, es fänden sich in ein und demselben Bewusstseinsaugenblick mehrere Gefühle, die demgemäss als verschiedene wirkende Bestimmtheiten entweder im Frieden oder im Kampf mit einander stehen müssten. Wir können mit dieser Behauptung nichts anfangen, weil eine Mehrzahl von Gefühlen in demselben Bewusstseinsaugenblicke nicht zu finden sind, der „Kampf“ und der „Friede“ der Gefühle, oder „Affekte“ also Dichtung sind. Gesetzt indes, den anderen Fall, Trieb wäre ein „Wille“ in unserem Sinne dieses Wortes, so würde nicht weniger abgewiesen werden müssen, dass Trieb und Wille zugleich in demselben Seelenaugenblicke sich fänden: die Seele des Menschen als ein einfaches Einzelwesen und ihre Augenblickeinheit als eine einfache Einheit lassen es unmöglich erscheinen, dass jemals ein Mensch zwei seelische Augenblickeinheiten zugleich aufwiese also zwei Willen zugleich hätte. Das Zugleichsein von Wille und Trieb im Menschen ist also nur fassbar, wenn sie nicht beide ein Gefühl, aber auch nicht beide eine Augenblickeinheit der Seele, sondern nur dann, wenn der eine, und zwar der Wille, eine besondere Augenblickeinheit der Seele, der andere aber ein Gefühl d. i. eine Bestimmtheit dieses Seelenaugenblicks darstellt.

Dieses Zugleichsein von Wille und Trieb ist dann aber nicht etwa dahin zu verstehen, dass sie, wie wir es z. B. freilich von zwei Bestimmtheiten eines Einzelwesens und auch von zwei Augenblickeinheiten eines zusammengesetzten Einzelwesens kennen, in der Seele etwa irgendwie neben einander beständen.

Wenn der Wille in Wahrheit die sich ursächlich selbst beziehende Augenblickseinheit der Seele ist, so muss er als Augenblickeinheit dieses einfachen Einzelwesens „Seele“ selbstverständlich auch alles in sich fassen, was der Seele in diesem Augenblicke eben eigen ist. Jede Bestimmtheit dieses Seelenaugenblickes, also auch das als Trieb sich erweisende Gefühl dieses Seelenaugenblickes, muss demgemäss die Bestimmtheit des Willens sein, der selber gerade diese Augenblickeinheit der Seele ist.

Das Gefühl ist nun aber doch für sich noch ein besonders Wirkendes dieses Bewusstseinsaugenblickes, wenn es auch als Bestimmtheit zu dem Willen d. i. der wollenden Augenblickeinheit, die als solche doch auch zugleich wirken kann, gehört. So muss also dies Gefühl sowohl Bestimmtheit des wirkenden Willens als auch für sich als ein Trieb sich zeigen.

Die Seele aber wird sich des Gefühles als ihres Triebes d. i. als eines besonders Wirkenden dann nur bewusst, wenn sie selber ein Wille d. i. wirkenwollendes Wesen ist, und zwar auch nur in dem Falle, wenn sie als Wille in ihrem Zweck d. i. dem im Lichte der Lust Vorgestellten sich im Widerspruch mit dem, was der Trieb als Wirkung hervorbringt, weiss, oder aber, wenn sie als tatsächlich wirkender Wille diesem Triebwirken ihres Gefühls entgegenwirkt.

Freilich nicht immer sind Trieb und Wille zugleich da; Trieb zwar ist immer da, wenn nur eine Seele vorhanden ist, nicht aber ist immer die Seele ein Wille. Von Anfang an hat ja die Seele Gefühl, von Anfang also besteht auch Trieb d. i. wirkendes Gefühl, ja das anfängliche Leben der Seele zumal, sofern sie als wirkende in Betracht kommt, erscheint nur als ein Triebleben und von einem Willensleben des Kindes ist lange Zeit nichts zu entdecken.

Wenn jedoch die Seele nur erst einmal Wille gewesen ist, so wiederholen sich auch die Augenblicke ihres Willeseins mehr und mehr. Hiermit aber tritt auch das Zugleich von

Wille und Trieb häufiger ein. Für dieses Zugleichsein von Wille und Trieb aber gibt es drei besondere Möglichkeiten: entweder es wirkt der Wille nicht, weil er gehemmt ist, sei es durch das Gefühl als Trieb selber oder durch anderes, dann ist eben auch ein Kampf zwischen Wille und Trieb ausgeschlossen; oder der Wille wirkt, ohne in seiner Wirkung der Wirkung des Triebes entgegengesetzt zu sein: dies ist der Fall einmal, wenn Wille und Trieb in ein und demselben Sinne, der Wille bewusst, sein Gefühl unbewusst wirken, indem also das Gewollte und die Triebwirkung dasselbe darstellen, dann aber auch, wenn die Willenswirkung und dieTriebwirknng als Veränderungen in der Welt neben einander Platz haben und sich nicht aufheben; oder endlich Wille und Trieb erscheinen in ihren Wirkungen entgegengesetzt und diese können in der Welt nicht neben einander bestehen: in solchem Falle tritt der wirkende Wille gegen den Trieb auf und bekämpft sein eigenes besonders wirkendes Gefühl so, wie er es natürlich nur allein bekämpfen kann, nämlich in dessen besonderer Wirkung, so dass er diese zu beseitigen oder unmöglich zu machen strebt. Der Wille kann dies Gefühl nicht unmittelbar bekämpfen, denn es ist ja die Bestimmtheit des Willens selber, und niemals kann doch ein einfaches Einzelwesen unmittelbar auf sich selbst wirken, kann also auch der Wille nicht auf „sich selbst“ d. i. auf das zu diesem seinen Selbst gehörende Gefühl wirken. Will die Seele ein Gefühl bekämpfen, so kann der Kampf nur dadurch geschehen, dass der Wille die besondere Wirkung des Gefühls, um derentwillen eben dieses Gefühl als ein besonderer Trieb bezeichnet wird, angreift oder hindert.

Aber auch nur der Wille kann den Kampf mit dem Triebe führen. Niemals wird es möglich sein, dass etwa ein Gefühl das andere bekämpfte, dass ein „Affekt“ durch einen anderen besiegt würde, eben deshalb nicht, weil sich unter keinen Umständen auch nur zwei besondere Gefühle in einem und demselben Seelenaugenblick zusammen finden, und jeder Kampf fordert doch wenigstens zwei Kämpfende auf dem Plan. Der Kampf mit ihrem Triebe ist aber auch der Seele selbst nur als Wille vorbehalten. Immerhin ist es nicht ein Kampf mit sich selbst im eigentlichen Sinne, den die Seele als Wille führt, wohl aber eben ein Kampf mit dem Ihrigen, nämlich

mit einer Bestimmtheit ihrer selbst, aber doch auch wieder im besonderen nur gegen deren Wirkung. Wer „sich selbst besiegt", der besiegt also eben als Wille in Wahrheit sein Gefühl als besonderen Trieb. In diesem Kampfe steht Einzelwesen gegen seine Bestimmtheit, steht wirkender Wille gegen sein wirkendes Gefühl, wie es Paulus, indem er über den Sieg des Triebes klagt, in seiner Weise uns schildert: „das Gute, das ich will, tue ich nicht, das Böse aber, das ich nicht will, tue ich," das will sagen: „die wirkende Bedingung meines Tuns ist mein Gefühl als Trieb, während mein Wille, dessen „Gewolltes" mit jenem Tun in Widerspruch steht, selber nicht wirkt, weil er eben durch jenes zu ihm gehörende Gefühl in seinem Wirken gehemmt wird".

Was wir unsere Handlungen nennen, ist nun entweder Willenshandlung oder Triebhandlung; jene hat zur wirkenden Bedingung den Willen, diese das Gefühl, dort wirkt die Seele als die besondere Augenblickeinheit, hier „kraft" einer besonderen Bestimmtheit des Augenblicks.

Das Triebleben der Seele ist ein ununterbrochenes, denn die Seele hat jederzeit Gefühl und jedes Gefühl muss, weil es eben Bestimmtheit ist, wirken (s. S. 446). Das Triebleben erweist sich aber stets als unbewusstes Wirken der Seele.

Das Willensleben, das sich ja vielfach und in verschiedenem Sinne (s. S. 540) ins Triebleben der Seele hineinmischt, ist dagegen ein oft unterbrochenes; die Willensaugenblicke sind keineswegs im täglichen Seelenleben so häufig, wie man vielleicht meinen möchte; der bei weitem grösste Teil unseres Seelenlebens zeigt uns Triebleben allein. Das Willensleben aber ist stets eine bewusstes Wirken der Seele.

Keinen Augenblick des Seelenlebens endlich gibt es, in dem die Seele nur als Wille wirkte; wir kennen wohl menschliches Triebleben ohne Willensleben, niemals jedoch Willensleben ohne Triebleben. Wann immer aber Willensleben und Triebleben zusammen sind, da läuft entweder das eine neben dem anderen hin oder beide bedrängen einander oder aber sie gehen mit einander Hand in Hand.

Namenregister.

(Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen.)

Sachregister.

(Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen.)

Druckfehler.

S. 379 ist statt § 37 zu lesen: § 42.

S. 467 ist auf der letzten Zeile das „als“ zu streichen.







